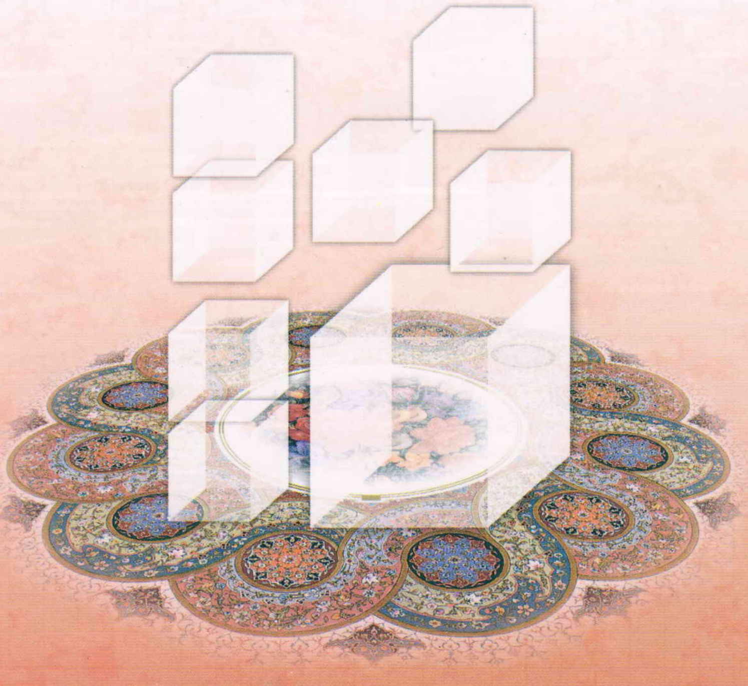
مركز رعاية الدراسات الجادة
www.aboragheef.org
info@aboragheef.com

الأسس العقلية

دراسة في
المنطلقات العقليّة للبحث في علم أصول الفقه

الجزء الأوّل و الثاني



السيد عمّار أبو رغيف

الأسس العقلية

دراسة في المنطلقات العقلية للبحث في علم أصول الفقه

الأسس العقلية

دراسة في المنطلقات العقلية للبحث في علم أصول الفقه

السيد عمّار أبو رغيف

الجزء الاول - الجزء الثاني

دار الفقه للطباعة والنشر
اسم الكتاب : الأُسس العقلية
المؤلف : السيّد عمّار أبورغيف
تاريخ الطبع : الأُولى ـ ١٤٢٥ هـ. ق ـ ١٣٨٣ هـ. ش
عدد المطبوع : ١٠٠٠ نسخة
المطبعة : بهار
شابك : ٧ـ٨٦ـ ٨٢٢٠ ـ ٩٦٤ ISBN 964-8220-86-7

بسم الله الرحمن الرحيم

الأسس العقلية

دراسة في المنطلقات العقلية للبحث في علم أصول الفقه

الجزء الاول

مقدمة

هٰذه الدراسة جزء من تاريخ صاحبها العلمي والثقافي . كنت طالباً لم اتجاوز العقد الثاني من العمر اتنقل بين حلقات الدرس في حوزة النجف الأشرف ، وكنت أقرأ كتاب «كفاية الأصول»[1] ، أقرأه علىٰ يد أساتذته المحترفين ، دون أن أخالف المألوف من تقاليد تلك الجامعة العلمية . ولا أنسىٰ المعاناة التي كنت أعانيها في الكفاية ، ولاتغيب عن ذاكرتي تلك الحالة التي كنت أكابدها في فهم «العرض الذاتي» وغيره من المقولات التي انتشرت في ثنايا البحث الأصولي ، حيث لم يقنعني ولم يرضِني شرح الاستاذ وحواشي المحشين التي كنت أدور حولها وتدور حولي ، وإذا قُدّر لي التسليم ببعضها لسبِب من الأسباب ، فسرعان ماكانت تعاودني الشكوك فيما سلمت به .

١ . كفاية الاصول ، تاليف الشيخ محمد كاظم الخراساني ، المشهور بـ «الاخوند الخراساني» وهو كتاب مقرر لدارسي علم أصول الفقه في الحوزات العلمية الشيعية منذ سبعة عقود حتى اليوم .

في تلك المرحلة من السعي كانت هناك مشكلة عامة يلمسها كل الدارسين، وهي مشكلة التعقيد الذي كُتب به نص «كفاية الأصول» وغيره من الكتب المقررة للدرس في حوزة العلوم الإسلامية. وكنت أعالج هٰذه المشكلة بالمتابعة الدؤوب في تفكيك العبارات سائلاً قارئاً، لكن هناك مشكلة أخرىٰ كانت تنتظرني عند أبواب عامة البحوث الأصولية، وهي مشكلة تفكيك المفاهيم المركبة التي يطرحها الكتاب، فحزونة الدرس في «كفاية الأصول» وغيره من الكتب الأصولية لم تنشأ من جراء عسر صياغة النص وتعقيده فقط، بل لعل العامل الأساسي فيها هو طبيعة البحث في علم الأصول، حيث أضحىٰ البحث في هٰذا العلم ـ لأسباب تستدعي الدرس ـ ميداناً تتفاعل في وسطه مفاهيم العقل المحض بكل تعقيداتها، عبر مركب يدخل فيه التجريد العقلي بكل أشكاله لتحليل النصوص، فيأتي نص التحليل لوناً جديداً في صياغته وتركيبه.

ثم انتقلت إلىٰ مرحلة أخرىٰ من الدرس الأصولي «بحث الخارج» حيث الصدور لا السطور، فالأستاذ في هٰذه المرحلة بنظرياته وطريقته في العرض هو المحور لا الكتاب الدراسي المقرر. وأمر النصوص الملقاة هنا لايختلف كثيراً عمّا ألفناه في «كفاية الأصول»، فتركيب البحث الأصولي يترك أثره الكبير في صياغة النص، رغم محاولات الأستاذ في تيسير العرض وبسط الأفكار. وقد كان قدري وقدر جيل من طلاب مدرسة النجف الحديثة أن نتتلمذ للمجدّد الشهيد السيد محمد باقر الصدر، حيث بدأت به مرحلة التفكيك، وأدخل علم أصول الفقه مرحلة متميزة في سياق تاريخ هٰذا العلم.

علم أصول الفقه :

علم أصول الفقه ـ علىٰ اختلاف التعريفات المدرسية لـهٰذا العلم ـ يمثل في المحصلة مجموعة أسس وقواعد يهتدي بها الفقيه في عملية اكتشاف الحكم الشرعي . وهٰذه الأسس والقواعد شأنها شأن عملية الاكتشاف لاتمثل بناءً اكتملت كل معالمه وأُحكمت كل أسسه ، بل هي كائن حي ينمو ويتطور عبر مراحل ، وتعتريه عوامل الضعف وترفده مصادر القوة . والقراءة التاريخية لهٰذا العلم عبر مراحله تؤكد لنا هٰذه النظرة .

لو أخذنا بوجهة النظر التي تقول إنّ أصول الفقه هي منطق الفقه أو منهج البحث فيه ، تكون قواعد الأصول أدوات تعصم عملية اكتشاف الحكم الشرعي من الخطأ . فهل قواعد المنطق ومناهج البحث في العلوم زُبرٌ أزلية وقواعد ثابتة في اللوح المحفوظ ؟

إنّ مناهج البحث والمنطق بأعلىٰ أشكاله تجريداً خضعت لناموس الممكنات في النمو والضمور . فالمنطق الصوري اليوم صورة مختلفة عما تركه أرسطو وشراحه رغم حضورهم . ومنهج البحث التجريبي يتعرّض باستمرار للجرح والتعديل ، وتهزه أحياناً رياح التغيير الجذري . أجل فالمنطق والمنهج لابدّ أن تستجيب لمتطلبات المؤدىٰ له «العلم الإنساني» ، هٰذا الكائن الممكن الذي يؤثر ويتأثر .

لقد تفاعل البحث الأصولي ـ عبر مراحل تاريخه ـ مع هدفه «الفقه» . فالجهد الأصولي تناسب تناسباً طردياً مع نمو الفقه وتطور أبحاثه ، كما

تفاعل مع معطيات عصوره الفكرية .

إذ لم يحيَ علم الأصول بمعزلٍ عن تيارات التفكير الكلامي والفلسفي والمنطقي عبر عصوره المختلفة . لكن التفاعل الأصولي مع هٰذه التيارات اتخذ طابعاً خاصاً في عصره الاخير بعد أن قامت مدرسة الإحياء الفلسفي[1] علىٰ سوقها . وقراءة لطبيعة هٰذه المدرسة والآثار التي تركتها علىٰ الحياة العقلية الإسلامية لهي من أهم الواجبات التي ينبغي أن يتّفق عليها الباحثون .

لقد أضحىٰ التفاعل الأصولي مع المنطق والفلسفة في العصر الحديث لعلم الأصول امتزاجاً ، يصعب تفكيك مركبه ، ولم يكن هٰذا التمازج مورد رضا الجميع منذ بداية تباشيره . فقد تعالت صيحات الاعتراض بين الحين والآخر بدءاً من الحركة الاخبارية ، التي كانت في جوهرها رداً منهجياً أسيء استخدامه كما أسيء التعامل معه ، مروراً بمواقف المحافظين المتخوفين علىٰ الشرع من خطر العقل والمنطق ، وانتهاءً بموقفٍ معاصرٍ انبثق من صميم مدرسة صدر الدين الشيرازي ، حيث قررت مدرسة السيد محمد حسين الطباطبائي التشكيك بسلامة استخدام قواعد الفلسفة العقلية في البحث الأصولي ، وبذور فكر الطباطبائي يمكن تلمسها بوضوح في فكر استاذه الشيخ محمد حسين الاصفهاني .

لكن هٰذه الاعتراضات والمواقف لم تثنِ البحث الأصولي عن

---

١ . أعني بها مدرسة أصفهان في العصر الصفوي ، التي اقترن اسمها بإسم الفيلسوف الكبير محمد بن ابراهيم الشيرازي «ملا صدرا» ، حيث عادت الحياة بقوة للبحث الفلسفي والمنطقي ، ونشأت مدرسة متميزة في أفكارها وآثارها . جمعت بين المشاء والاشراق في نهجها وفكرها وامتد أثرها عميقاً على الحياة العقلية في العالم الشيعي حتى يومنا هذا .

الاستمرار ولن تثنيه عن الاتجاه نحو تحقيق مزيد من الإفادة والاتكاء علىٰ البحث المنطقي والفلسفي ، بل قد توجتها أبحاث أستاذنا الصدر ، حيث اتخذ من مناهج الاستقراء قاعدة يعتمدها في تقرير كثير من أدلة الأصول .

علىٰ أن المضي والاستمرار في الاتجاه لم يخلُ من حالة تململ عامة لدىٰ قطّاعٍ واسع من الباحثين وطلاب الدراسات الإسلامية ، هٰذا التململ الذي يقوم علىٰ أساس شعور علمي بفضول الأبحاث الأصولية التي ركبت علىٰ أسس منطقية وفلسفية . غير أن هٰذا الشعور الذي أشارك فيه القطّاع الواسع لم يبلور موقفاً واضحاً ، ولم يُشفع بسعي علمي يحول هٰذا الشعور إلىٰ مشروع نقدي يقوم علىٰ أسس موضوعية .

وهٰذا الشعور يكاد يتّسم في كثير من الأحيان بلون من السلبية المطلقة ، يمكن أن يفسر بالسطحية ، والعزوف عن الدرس العلمي ، الذي تدق أبحاثه وتتعمق مفاهيمه . لكن مهما تكن سماته فهو شعور لم يفارقني ، وقد لاح لي قبل بضع سنوات أن أحاول صياغة نظريات أستاذنا الصدر الفلسفية ، حيث لم تدون جمعيها في إطار مستقل ، فهرعت إلىٰ بحوثه الأصولية محاولاً اكتشاف ماتبناه من نظريات فلسفية في الوجود وأبحاثه وفي فلسفة اللغة والأخلاق . ثم قررت أن أقرأ ملاحظاتي فيما أحاول كتابته علىٰ نخبة من الطلاب ، وفي أثناء هٰذه المحاولة بدأ الشعور يتحول إلىٰ مشروع ، حيث أخذت تتبلور لدي الأفكار الأساسية لمشروع نقدي من خلال مجموع أسئلة .

بدأت أسئلة كثيرة تطرح امامي وأنا أقرأ البحوث الأصولية ، وكان أول

استفهام مطروح هو : عن سلامة وصحة القواعد المنطقية والفلسفية التي اتكأ عليها البحث الأصولي ، فما هو الدليل علىٰ صحة هٰذه القواعد؟ ثم مضىٰ بي الاستفهام : لو افترضنا أن هٰذه القواعد صحيحة في نفسها فهل يصح أن توظف في البحث الأصولي ، وهل أن علم الأصول مجال من مجالاتها؟ ثم تساءلت : لو انتهىٰ البحث بنا إلىٰ الإجابة بالنفي علىٰ أحد هذين الاستفهامين ، فكيف نقف أمام هٰذا التراث الأصولي؟ هل نلغي كل هٰذه الجهود ، وإذا فعلنا ذلك فكيف سيكون مصير هٰذا العلم؟ إلىٰ آخر هٰذه الأسئلة التي تمثل بمجموعها خوفاً وشعوراً بخطورة البحث الذي أزمع علىٰ ولوجه .

إلا أن البحث العلمي لايعرف هاجس الخوف مادام ملتزماً بمقياس النزاهة والموضوعية ، متجهاً صوب الحقيقة أنّىٰ كانت ، إنما الخوف كل الخوف في بحثٍ كبحثنا أن يكون رقماً إضافياً يزيد التركيب تعقيداً ، ولايسهم في ايضاح اللبس الذي يلف كثيراً من أبحاث علم أصول الفقه ، التي أضحت بفضل العقل الفلسفي والمنطقي مركبات معقدة البناء .

إن التداخل الكبير بين البحث الأصولي وقواعد المنطق والفلسفة يستدعي فرزاً يوضح لنا أولاً مفهوم القاعدة المنطقية ، ويكشف عن صحة أو خطل تعميمها لتشمل دائرة أصول الفقه ، فيكون البحث الأصولي ميداناً من ميادينها أو يكون حقلاً أجنبياً عن غراسها ولايتلاءم معها . هٰذه هي المهمة التي وجدت تعهد القيام بها عملاً مسؤولاً وواجباً فكرياً .

وما إن بدت في الأفق نتائج محاولتي الاولىٰ ، حتىٰ تبين لي أن البحث الذي أمارسه يمس المعرفة الإسلامية كلها مساساً وثيقاً ، فلا يقتصر

الأمر علىٰ أصول الفقه ، بل يتعداه ليشمل الفقه نفسه ، ويعم دراسات العقيدة والشريعة ، بل اتضح أن هٰذا البحث يستدعي موقفاً من القضايا الأساسية في المعرفة الإنسانية . ولم يفزعني الأمر ، بل شمّرت ساعد الجد مع رغبة مخلصة ، لكي أخطو الخطوة الأولىٰ علىٰ طريق الإحياء والتجديد ، علىٰ أن تكون حكمتي التي أتمسك بها لتحقيق هٰذا الهدف قول الله تعالىٰ : ﴿وما أوتيتم من العلم إلاّ قليلاً﴾ سورة الإسراء ، آية ٨٥ .

لقد اخترت لبحثي عنوان «المنطلقات العقلية لعلم أصول الفقه» ، وأقصد بالمنطلقات العقلية القواعد والمفاهيم الفلسفية والمنطقية ، التي اتخذها البحث الأصولي ركيزة يؤسس عليها ، ويشتق في ضوئها قضاياه وأحكامه .

أما علم أصول الفقه فمنطلقنا فيه هو دراسات المدرسة الحديثة ، التي ابتدأت بالشيخ مرتضىٰ الأنصاري ولما تنته بعد ، حيث بلغ التفاعل الأصولي ـ في هٰذه المدرسة ـ مع معطيات العقل من فلسفة ومنطق ذروته ، وسوف نخص الجيل الأخير من هٰذه المدرسة باهتمامنا ، هٰذا الجيل الذي تتلمذنا له فكان الحلقة الواصلة بيننا وبين تراث المدرسة الأصولية .

وسوف أعمد في هٰذه الدراسة إلىٰ تحديد قواعد العقل التي اتكأ عليها البحث الأصولي وفرزها ، إضافةً إلىٰ محاولة الكشف عمّا أضمر من هٰذه القواعد ، فأقوم بتحليلها وإيضاح مضامينها ماوسعني الايضاح ، واقفاً علىٰ تقويم علمي لها بمقاييس البحث العقلي ، وبغض النظر عن سلامة استخدامها في مجال البحث الأصولي أو غيره من المجالات .

ثم أحاول أن استكشف بعد ذلك العلاقة بين هٰذه القاعدة وبين

البحث الأصولي، فهل يصح استخدامها في ميدان أصول الفقه؟ وهل تنسجم طبيعة البحث الأصولي مع هٰذه القاعدة لتكون أساساً يسوق البحث الأصولي إلىٰ نتائجه أم لا؟

ولعل التوفيق يحالفني أيضاً في بيان الآثار التي تترتب علىٰ استخدام تلك القواعد العقلية سواء أكانت آثاراً نظرية علىٰ مستوىٰ التفكير الإسلامي عامة أم كانت آثاراً تخص العملية الفقهية. وبهٰذا يتسنىٰ لنا الوقوف بوضوح علىٰ قيمة توظيف العقل الفلسفي في عملية اكتشاف الحكم الشرعي.

نعود إلىٰ بحثنا الذي اخترنا له المرحلة الأخيرة من تاريخ البحث الأصولي مادةً رئيسية، وهو اختيار تسوغه لنا نظرتنا التاريخية إلىٰ علم أصول الفقه. فقراءتنا التاريخية تقرر لنا أن هٰذه المرحلة بالذات هي مرحلة التفاعل الوثيق بين البحث الأصولي ومعطيات العقل الفلسفي والمنطقي، هٰذا التفاعل الذي ألبس علم أصول الفقه ثوباً جديداً، يكاد يقطع العلاقة بين علم الأصول في مرحلته الراهنة وعلم أصول الفقه فيما سلف من مراحله العلمية.

ولابدّ هنا من الاعتراف بضرورة اعتماد المنهج التاريخي في قراءة علم أصول الفقه، حيث إنّ القراءة التاريخية تساهم مساهمة فعالة في رؤية مقولات العلم، وتنير أمام الباحث السبيل إلىٰ الوقوف علىٰ جذر الفكرة وأسلوب تناولها، ومن ثم فهي ـ أي القراءة التاريخية ـ ضرورة علمية توفر علىٰ الباحث جهده وتعصمه من الضياع في التفاصيل التي آلت إليها الأفكار.

واتجاهنا في هٰذا البحث ان لانقتصر علىٰ نظرة تاريخية إلىٰ تطورات

البحث في علم أصول الفقه عامة ، وقد اعتمد هٰذه النظرة باحثون آخرون يمكن مراجعة أبحاثهم ، واخص بالذكر دراسة الأستاذ الصدر في كتابه «المعالم الجديدة» . ذلك لاننا نرىٰ أن الذي يغني البحث العلمي ويرفده بأسباب الوضوح هو الوقوف علىٰ تاريخ الأفكار واحدة واحدة ، ليستطيع الباحث أن يحلل ويقوّم ، وبعد ذلك يستطيع أن يؤلّف صورته العامة لتاريخ العلم برمّته .

من هنا سوف نفتتح البحث في كل فقرة من فقراته بنظرة تاريخية ، نحدد فيها بداية البحث وقاعدة انطلاقه ، ملاحقين تطوراته ، مع وضع اليد علىٰ المفاصل الرئيسية فيه ، ولانغفل مطالعة التكوين الفكري لرواد كل فكرة ومصادر إلهامهم الثقافية .

أما مسار البحث فسوف لايقوم علىٰ أساس التصنيف التقليدي لأبحاث علم أصول الفقه ، فيما عدا المدخل ، حيث سأبدأ بالمدخل التقليدي ، موضوع العلم وتعريفه ، لأنتقل بعد ذلك إلىٰ بحوث الحجج والأدلة . وسوف أدرس البحوث اللفظية في سياق البحث عن حجية الظهور ، وأدرس البحوث العقلية ضمن دراستي لحجية الدليل العقلي . وهٰذا الأسلوب يوفر لنا بحكم وحدة اتجاه البحث ومرتكزاته انسجاماً ووحدة فيما نبحث عنه من مرتكزات وأسس . فمرتكزات العقل النظري التي تعتمدها البحوث اللفظية متجانسة مع بعضها ، وكذلك الحال بالنسبة لبحوث الدليل العقلي .

ومن الممكن أن يكون موضوع حجية الدليل العقلي وعنوان بحثنا

مثاراً للخلط والالتباس . ولعل هناك من يتصور خطأً أن بحثنا يتناول «العقل» عند الأصوليين ، إلا أن هناك فرقاً جوهرياً بين البحثين ، فالبحث الأصولي الحديث اعتمد العقل من فلسفة ومنطق في جل موضوعاته، أي أنه استخدم مفاهيم الفلسفة والمنطق الأرسطي وأدلته مرتكزاً يهدي بحوثه ويحدد اتجاهها . ومهمة بحثنا هنا أن نحدد هٰذه المرتكزات ونسجّلها ونناقشها ، ونقوّم سلامة وجدوىٰ استخدامها في البحث الأصولي ، فيمتد ميدان درسنا ليشمل البحث عن الدليل العقلي وحجيته في علم أصول الفقه ، فهو بحث يقتصر علىٰ مدركات العقل التي تساهم بشكل مباشر في تحديد الموقف العملي وإدراك الحكم الشرعي علىٰ أساس منها .

وينبغي التأكيد علىٰ الشعور ـ الذي يراود كثيراً من دارسيّ علم أصول الفقه ـ بفضول كثير من أبحاثه وعدم جدوىٰ الإغراق في الاعتماد علىٰ الفلسفة والمنطق ، فهٰذا الشعور وحده لايجدي ولم يجد حتىٰ اليوم ؛ لأن الهرم الذي أقيم لهٰذا العلم لايمكن اصلاحه بالشعار والاعتراض والضجر ، خصوصاً وأن القاعدة العقلية التي انطلق منها تمتد بآثارها علىٰ مجمل التفكير الإسلامي ، فحتىٰ لو قدر لنا نشذيب علم اصول الفقه عن طريق حذف مانراه إضافياً من أبحاث هٰذا العلم، الذي يمثل أداة ووسيلة يستخدمها الفقيه في عملية اكتشاف الحكم الشرعي ، فإن الفقه نفسه يبقىٰ يرزح تحت وطأة نفس المشكلة ، المهم أن نعيد النظر في الأساس الذي يقوم عليه التفكير الاصولي ، لنستطيع ـ ضمن عملية إحياء وتجديد الوسيلة لفهم الشريعة ـ الوقوف علىٰ قاعدة حيوية ينطلق منها الفهم العام وفهمنا للعقيدة والشريعة معاً .

ومن هنا يتضح أن البحث الذي نقف عند أبوابه هو بحث اختصاصي ، يستطيع الافادة منه أولئك المطلعون بجد علىٰ التفكير الأصولي الحديث في مدرسة النجف الأشرف ، مضافاً إلىٰ اطلاع علىٰ معطيات البحوث العقلية المدرسية والمعاصرة ، مع حرية في الرأي وسعة أفق تحتمل الجاد الجديد فتصغي إليه ، حتىٰ لو اختلفت في الموقف معه ، فبالرغم من تحري الوضوح في كل بحوثنا القادمة إلا أن طبيعة ماطرح يستدعي اهتماماً جاداً وتخصصاً في موضوع هٰذا البحث .

وأخيراً أود أن أشير إلىٰ أنني لا أستعجل عبر هٰذه المقدمة طرح أي نتيجة من نتائج بحوثنا المقبلة ، إنما هي بحوث أطلب من قارئي متابعتها ، لنقف جميعاً علىٰ شرعة إعادة الحيوية لفكرنا وتراثنا الأصولي ، مهما اختلفت مواقفنا وآراؤنا ، فاختلاف الرأي وخصوصاً فىٰ بحوث كبحوثنا أمر طبيعي جداً ، إنما الشاذ والمضر هو أن نتخذ موقفاً قبلياً سلبياً من ركوب جادة الدرس علىٰ طريق الأحياء والتجديد ، فنقف بذلك ضد سنّة الحياة وقانون الوجود .

اللّٰهم فقهنا في الدين وأنِر قلوبنا بالحق واحمل نفوسنا علىٰ التسليم به ، وماتوفيقي إلاّ به

عمار ابو رغيف

شتاء ١٩٩٢



- تعريف علم الاصول
- موضوع علم الاصول
- حجية اليقين



(١)
تعريف علم الأصول

نظرة تاريخية :

تعريف العلم وتحديده تقليد موروث من « سقراط » وقد اتبعته المدرسة الأرسطية ، وهٰذا التحديد بما يتضمنه من فرز لمجالات البحث العلمي أمر حيوي في تنظيم مسار العلوم وضبط البحث العلمي وتوجيهه . وأقدم نص اصولي تتضح فيه بجلاء فكرة فرز علم أصول الفقه عما سواه تجده في كتاب « الذريعة » للسيد المرتضىٰ ، وسنأتي علىٰ درس هٰذا النص وغيره من نصوص المرتضىٰ قريباً .

لكن الاتجاه في اقامة التعريف علىٰ أساس مفاهيم الفلسفة الأرسطية عن العلم واليقين وعالم العلم هو ظاهرة لم نعثر علىٰ بدايتها إلا عند الشيخ ضياء الدين العراقي في تقريرات بحوثه الاصولية ، وسنأتي علىٰ تثبيت

النص الذي يؤكد ذلك . و«العراقي» من اساتذة المدرسة الحديثة ومن روادها في بداية القرن الرابع عشر الهجري ، وهو تلميذ الشيخ محمد كاظم الخراساني ، مؤلف «كفاية الأصول» .

والملاحظ أننا لم نلمح بوضوح هٰذا الاتجاه في إقامة التعريف علىٰ أساس مفاهيم الفلسفة الأرسطية حتىٰ عند أبناء جيل العراقي ، الذين تفاعلوا بشكل كبير مع الفكر الفلسفي والمنطقي واستلهموا تراث مدرسة صدر الدين الشيرازي كما استلهمها جيل استاذتهم .

وإذا اخذنا بعين الاعتبار انّ هٰذا الاتجاه يمثل قمة التفاعل الاصولي مع تراث الفلسفة العقلية فسوف يتضح لنا أن تلاميذ صاحب «الكفاية» هم الذين انتهوا بأصول الفقه إلىٰ صورته التي الفها جيل اساتذتنا وسلفهم .

إنّ إقامة التعريف علىٰ قاعدة العلم الارسطية يمثل أعلىٰ مراحل استلهام الفكر الفلسفي ، وذروة عقلنة البحث الاصولي ، إذ إنّ نتائج هٰذه الرؤية ستنعكس بأشكال مختلفة علىٰ أرجاء البحث الأصولي ، وتلونه بصيغة برهانية ـ كما سنوضح ذلك في البحث القادم ـ ويوضح لنا تاريخ هٰذا الاتجاه طبيعة التفاعل التدريجي بين الدرس الأصولي والبحث العقلي ، هٰذا التفاعل الذي استغرق قبل بلوغه الذروة أجيالاً من الباحثين .

تعريف علم الأصول :

ارتكز تعريف الاستاذ الشهيد لعلم الاصول علىٰ مفهوم عقلي . وقد طرح الأستاذ هٰذا المفهوم في مطلع البحث كمنطلق (من وجهة نظره) يحدد

الاتجاه المطلوب للتعريف. فحينما استفهم عن طبيعة العلاقة بين أبحاث علم الأصول، وهل هي بحوث اجتمعت في إطار علم الأصول علىٰ أساس وجود رابط يميزها عن غيرها، أو أنها مجرد وحدات اجتمعت لسد الحاجة التي يستدعيها الاستنباط الفقهي؟ أجاب:

«والإجابة الصحيحة عن هٰذا السؤال لابد وان تقوم علىٰ أساس إبراز مائز قبلي موضوعي لبحوث علم الاصول ... فلا يكفي لذلك مجرد انتزاع جامع بقدر ماينطبق خارجاً علىٰ المسائل المبحوثة فعلاً في هٰذا العلم»[1].

وبغية أن نصل إلىٰ جوهر هٰذه الإجابة علينا أن نستفهم: لماذا لايكون الجامع المنتزع من عالم المصداق أساساً لتمييز بحوث العلم عما سواها، مع أن هٰذا الجامع يميز ويفرز هٰذه البحوث عملياً؟ وبعبارة اخرىٰ: لماذا لايصلح الجامع المصداقي معرِّفاً لابحاث العلم؟

نلاحظ الإجابة عن هٰذا الاستفهام في قول الأستاذ:

«فإن مثل هٰذا الجامع إنّما ينتزع في طول تاليف العلم، فلايمكن أن يكون علىٰ أساسه تمييز مسائله وبحوثه عن غيرها»[2].

أي: ان هناك مرحلتين يمر بهما العلم، كل علم، هما مرحلة ثبوته وتقرره الواقعي، ومرحلة تاليف بحوثه وتدوينها. والتعريف السليم الذي ينبغي طرحه للعلم هو التعريف الذي يصور لنا واقع العلم وطبيعته، وهو

---

١. محمد باقر الصدر، بحوث في علم الاصول، م١، ص١٩ ـ ٢٠.

٢. المصدر السابق، ص٢٠.

في لوح الثبوت وعالم الواقع ، إذ إنّ التاليف والتدوين لابد وأن يسبقا بتصور محدد لواقع مايُراد تدوينه وتاليفه في إطار مجموعة أبحاث العلم .

ونلاحظ أن هٰذا التصور الذي طرحه الأستاذ عن العلم وبحوثه هو أساس رفضه لتعريف المحقق الخراساني[1] ، كما كان أساساً لتحديد المعنىٰ الفني للقاعدة (سواء أكانت قاعدة أصولية أم كانت فقهية ، وسواء أكانت حقيقة واقعية أم كانت أمراً انشائياً اعتبارياً) حيث قال :

«المعنىٰ الفني للقاعدة يتقوم بان تكون القاعدة أمراً كلياً ذات نكتة ثبوتية واحدة ، بحيث ترجع الىٰ حقيقة واحدة ، فإن كانت القاعدة من المجعولات التشريعية كحجية خبر الثقة أو قاعدة الضمان باليد فوحدتها بوحدة الجعل الموجد لها تشريعاً ، وان كانت القاعدة من غير المجعولات كقاعده الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته فوحدتها بوحدة تقررها الثبوتي بوصفها حقيقة واحدة ثابتة في نفس الأمر ... »[2] .

ونحن نلاحظ أن استخدام هٰذا المفهوم العقلي وتوظيفه كأساس في بحث تعريف علم الأصول له سابقة في أبحاث المحقق العراقي ، حيث استهل بحث التعريف بتقرير هٰذا المفهوم بلغته الخاصة ، فقال :

«وعلىٰ كل حال فحقيقة كل فن وعلم عبارة عن نفس تلك القواعد والكبريات النفس الامرية المحفوظة في مرتبة ذاتها والمعروضة للعلم

١ . المصدر نفسه ، ص٢١ .

٢ . المصدر نفسه ، ص٢٤ .

تارة وللجهل أخرىٰ»[1] .

والحق أن اعتماد هٰذه القاعدة في تصور العلوم يرتبط تاريخه بارسطو والمفهوم الأرسطي للعلم ، وسيتّضح لنا هٰذا الموضوع بجلاء ، وسنفصل الحديث حول الموقف منه في البحث اللاحق (موضوع العلم) ، حيث خالف الاستاذ المألوف في ترتيب هذين البحثين ، وجعل السابق لاحقاً ! فالمناطقة والحكماء اعتمدوا تشخيص موضوع العلم وسيلة رئيسية لتمييز العلم وتعريفه ، ومن ثم جاء البحث حول موضوع العلم لديهم مدخلاً طبيعياً للبحث حول تعريفه .

---

١ . العراقي : نهاية الافكار ، ج١ ، مؤسسة النشر الإسلامي ، ١٤٠٥هـ ، ص٤ .



(٢)
موضوع العلم

نظرة تاريخية:

محاولة اكتشاف موضوع علم الأصول ارتبطت تاريخياً ببدايات عصر تدوين هٰذا العلم، أي منذ المرتضىٰ والطوسي، وتحديد موضوع علم الاصول لايمكن أن يكون بمفرده مؤشراً علىٰ تأثير فلسفي أو منطقي علىٰ البحث الأصولي، رغم كونه تقليداً أرسطياً. إنما الذي يشير إلىٰ هٰذا التأثير هو أن ترتبط عملية تحديد الموضوع بالبنىٰ العامة للتفكير الفلسفي، أي أن يكون تحديد الموضوع خاضعاً للميزان الأرسطي الذي سنعرض له.

لكن استخدام مقاييس المنطق والفلسفة في تحديد موضوع علم الأصول بلغ مداه علىٰ يد صاحب «الكفاية»، أعني أن الخراساني «صاحب

الكفاية» في ضوء النتائج التي خلص إليها كان نهاية الإغراق الاصولي في هٰذا الموضوع الذي استمر علىٰ أيدي تلامذته.

ثم جاء عصر تلامذة طلاب صاحب الكفاية، الجيل الذي عاصرناه، والسيد الخوئي هو نموذجه، حيث أخذ البحث الأصولي يتململ ازاء هٰذا البحث الذي اضحىٰ مأزقاً علمياً لامخرج منه، فطرح السيد الخوئي وتلميذه الاستاذ الصدر فكراً هو أقرب إلىٰ الهزات الخفيفة للعقل الأصولي - كما سنرىٰ - ولم تتح الفرصة لمعالجة تأسيسية في هٰذا المجال، إذ سنجدهما مستخدمين في أبحاث أخرىٰ الأساس الذي هزهزوه في هٰذا البحث.

لكن ابحاث السيد الامام الراحل الخميني (رحمه الله) اتجهت اتجاهاً مغايراً تماماً في فهم وادراك هذا البحث، فقرر بوضوح:

«فتلخص ان الالتزام بانه لابد لكل علم من موضوع جامع بين موضوعات المسائل ثم الالتزام بانه لابد من البحث عن عوارضه الذاتية ثم ارتكاب تكلفات غير تامة لتصحيحه والذهاب الى استطراد كثير من المباحث المهمة التي تقضي الضرورة بكونها من العلم مما لا ارىٰ وجهاً صحيحاً له ولا قام به برهان بل البرهان على خلافه.»[1]

علىٰ أنّ هناك اتجاهاً واضحاً لدىٰ بعض الباحثين المعاصرين في علم الأصول ينزع صوب حذف هٰذا البحث، باعتباره بحثاً زائداً لاعلاقة له بالبحث الأصولي، ونحن مع هٰذا الاتجاه في النتيجة، ولكن نختلف معه

---

١. تهذيب الاصول، تقرير بحث الامام الخميني، بقلم الشيخ جعفر السبحاني، ج١، ص٤.

في الطريق الذي يجب استخدامه بغية اثباتها ، فوفق منهج هٰذا البحث ندعو الىٰ البحث في الأساس العقلي والقيام بمعالجة جادة وتأسيسية ، تكون مقياساً يهدي البحث الأصولي في مجمل ميادينه .

موضوع العلم :

تابع الاصوليون في تحرير هٰذا الموضوع سنة الحكماء الأرسطيين ، لكن اختلاف المناخين ، مناخ البحث الفلسفي ومناخ البحث الأصولي أرشدنا إلىٰ تلمّس أسباب الارتباك ، الذي عانىٰ منه البحث الأصولي في تحديد موضوع علم الأصول وفي تفسير «العرض الذاتي» ، الذي أضحىٰ لغزاً ، حلوله متوالية لانهائية ، وقد قادنا البحث إلىٰ متابعة الصورة في فكر الحكماء ، ومالبثنا أن وجدنا الحال لديهم تستدعي في الحد الأدنىٰ إعادة النظر فيها ، بغية وضع المسألة في إطار بيئتها الأولىٰ .

علىٰ هٰذا الضوء سنبدأ بدراسة البحث في إطار فكر الحكماء ، لنتعرف مفهوم العلم في المدرسة الأرسطية ، ومايبحث هٰذا العلم ، فنخلص إلىٰ خصائص الدليل والبرهنة العلمية ، التي تعنيها مدرسة أرسطو .

أولاً : العلم والبرهان في المدرسة الأرسطية :

أ ـ مفهوم العلم :

البحث عن حدود الاشياء والمطالبة بالتحديد أدخلا العقل اليوناني في عصرٍ جديد ، ذلك هو عصر «سقراط» ، العصر التالي لسيادة المنهج

السوفسطائي ، حيث عارضه حكيم اليونان «سقراط» بمنهجه المشهور ، وبتأكيده علىٰ الحد ، أي حد الشيء «ماهيته» . ومنذ سقراط أصبحت الفلسفة والبحث الفلسفي يعادلان البحث عن الماهيات . والفلسفة آنذاك ، بل قبل ذلك ببضعة قرون عنت المعرفة العلمية بأسرها .

فبعد أن كانت المعرفة العلمية منصبة علىٰ الظواهر الخارجية ، التي يعتريها التغيير باستمرار ، والتي هي أمثلة في عالم المصداق «جزئيات» ، أصبح البحث العلمي بدفع سقراط مسؤولاً عن اكتشاف الماهيات وعلاقاتها ببعضها ، منصباً علىٰ الثوابت في عالم الوجود ، ومن ثم فهو بحث عن الكليات ، وهٰذا التصور يقوم علىٰ أساس أن هناك في عالم الوجود أنواعاً حقيقية ، بوسع العقل البشري أن يتعرف علىٰ ماهيتها ، تقف هٰذه الماهيات خلف الظواهر المتغيرة التي تقع في متناول الحس .

وهٰذه الرؤية أضحت قاعدة العلم والبحث الفلسفي التي تمسك بها أرسطو وأكّدها هو وسلفه أفلاطون . لكنه أي «ارسطو» اختلف مع سلفه في تحديد عالم وجود الكليات ، كما اختلف معه في تحديد طبيعة العلم . فبينما افترض السلف عالماً مثالياً للحقائق الكلية (الماهيات) ، أكد أرسطو أن عالم الكليات هو عالمنا الذي نعيشه ، وبينما ذهب أفلاطون إلىٰ تقسيم المعرفة إلىٰ يقين وظن ، أكد أرسطو أن المعرفة العلمية هي المعرفة اليقينية فحسب ، وما الظن إلا علم مزيف .

إذن فالمعرفة العلمية في رأي أرسطو هي المعرفة اليقينية بالماهيات . لكن السؤال المطروح هنا هو : كيف يحصل هٰذا اليقين وما هي أداته؟

والموقف الأرسطي واضح في الإجابة عن هٰذا الاستفهام ، فأرسطو ومدرسته يعتقدان وهما علىٰ حق في ذلك بأن اليقين والمعرفة اليقينية بالماهيات لايتسنّيا إلا بالبرهان ، ولاسبيل إلىٰ المعرفة إلا إذا كانت القضية واضحة بذاتها ، يدركها العقل البشري بالبداهة ، أو أن يستخدم العقل القياس المنطقي ، علىٰ أن تكون مقدماته برهانية ، أي أن تكون مقدمات القياس قضايا برهانية .

من هنا يتضح أن المعرفة الحقة في رأي أرسطو ومدرسته هي المعرفة التي تتأتىٰ من البرهان ، وأنّ القضية العلمية هي القضية البرهانية . ولأجل الوقوف بوضوح علىٰ مفهوم المعرفة العلمية لدىٰ أرسطو ومدرسته لابد من الوقوف أولاً علىٰ مفهوم القضية البرهانية لديهما :

ب ـ القضية البرهانية :

نعني بالقضية البرهانية كل قضية من قضايا البرهان ، سواء أكانت مقدمة أم نتيجة . فحينما نتحدث عن النتيجة البرهانية وننسب إليها خصائص ما ، ونشترط فيها شروطاً معينة ، فهٰذا يعني توفّرالمقدمات علىٰ هٰذه الخصائص وحيازتها علىٰ تلك الشروط ، لأن النتيجة معلول للمقدمات ، ولايمكن أن يكون المعلول أغنىٰ من علته . ثم أنّ الهدف من البرهان هو حصول «اليقين» ، ولايُراد من اليقين هنا سوىٰ اليقين المنطقي ، أي اليقين الذي يرجع لدىٰ التحليل إلىٰ جزم بالنسبة القائمة بين المحمول والموضوع في القضية المتيقنة ، وجزم بأن هٰذه النسبة لايمكن أن تكون علىٰ غير ماهي عليه .

علىٰ أي حال يقول العلامة الطباطبائي أنّ القضية البرهانية عبارة عن القضية التي تتصف بالصفات التالية :

«يجب أن تكون ضرورية أي في الصدق، وإن كانت ممكنة بحسب الجهة، وإلا لم يمتنع الطرف المخالف فلم يحصل يقين، وهٰذا خلف، وأن تكون دائمة أي في الصدق بحسب الأزمان وإلا كذب في بعض الأزمان، فلم يمتنع الطرف المخالف، فلم يحصل يقين، وهٰذا خلف . وأن تكون كلية أي في الصدق بحسب الأحوال، وإلا كذب في بعضها فلم يمتنع الطرف المخالف، فلم يحصل يقين وهٰذا خلف . وان تكون ذاتية المحمول للموضوع، أي بحيث يوضع المحمول مع الموضوع ويرفع برفعه مع قطع النظر عما عداه، إذ لو رفع مع وضع الموضوع أو وضع مع رفعه لم يحصل يقين، وهٰذا خلف»[1] .

هٰذه الشروط الرئيسية التي يجب توفرها في القضية البرهانية ذكرها المعلم الأول في منطقه، كما رددها رجال المدرسة الأرسطية بدءاً من الشيخ الرئيس وانتهاءً بالمعاصرين أمثال العلامة الطباطبائي والشيخ المظفر في كتابه (المنطق) . إلا أننا لانزال مع بيان العلامة علىٰ الإجمال، لم نعبر المسافة التي تفصلنا عن واقع ما أراد المنطق الأرسطي، فمن أين جاءت هٰذه الشروط ؟ وماهي مسوغاتها؟ وماهي القاعدة التي تستند إليها؟ ثم ماهي علاقة هٰذه الصفات الواجب توفرها في قضايا العلم البرهاني مع المفهوم الأرسطي

١ . صدر الدين الشيرازي : الأسفار العقلية الأربعة، ج١، ص٣٠، الهامش .

للعلم الذي تقدمت الإشارة إليه؟ وهل إنّ قضايا العلوم متوفرة بحسب واقعها علىٰ هٰذه الشروط وواجدة لهٰذه المواصفات؟

كل هٰذه الأسئلة والإبهامات لايتسنىٰ لنا إيضاح الموقف بشأنها دون أن نفصل البحث حول القضية البرهانية وشروطها، ونستوضح مفهوم الهدف الأقصىٰ للبرهان، أعني «اليقين».

ماهو المقصود باليقين؟

اليقين الذي تريده المدرسة الأرسطية من البرهان حدده المعلم الأول بأنه عبارة عن العلم الجازم بصحة الحمل، والعلم بأن ماهو واقع في القضية المتيقنة لايمكن أن يكون علىٰ غير ماهو عليه. فاليقين الذي يحصل بالبرهان يرجع في حقيقة الأمر إلىٰ تصديقين، تصديق بالنسبة، وتصديق بأنها لا يمكن أن تكون غير ذلك.

جاء في (منطق أرسطو):

«فإذن مالنا العلم به (وجوداً) لايمكن (أن يكون) علىٰ جهة أخرىٰ»[1].

والشيخ الرئيس يقول:

«فالعلم الذي هو في الحقيقة يقين هو الذي يعتقد فيه أن كذا كذا ويعتقد أنه لايمكن ألا يكون كذا، اعتقاداً لايمكن أن يزول»[2].

---

١. منطق أرسطو، ج٢، ص٣٢٢.

٢. الشفاء، المنطق ج٣، ص٧٨.

فاليقين لدىٰ أرسطو ومدرسته إذن علم بالقضية يرافقه علم آخر باستحالة أن تكون علىٰ غير ما هي عليه .

نعود إلىٰ الشروط الأساسية التي تقدمت لنحاول التعرف أولاً علىٰ طريقة فهم رجال المنطق الأرسطي لها ، ومعالجتهم لما أثير حولها :

أ ـ أن تكون القضية البرهانية (ضرورية) :

هناك جدل بين المناطقة حول مضمون هٰذا الشرط ، وبالتحديد حول مفهوم الضرورة هنا ، ومقصود أرسطو منها : يقول الشيخ الرئيس في «الإشارات» :

«كما أنّ المطالب في العلوم قد يكون عن ضرورة الحكم ، وقد يكون عن إمكان الحكم ، وقد يكون عن وجود غير ضروري مطلق كما قد يتعرف من حالات اتصال الكواكب وانفصالاتها وكل جنس يخصه مقدمات ونتيجة فالمبرهن ينتج الضروري من الضروري وغير الضروري من غير الضروري خلطاً أو صريحاً . فلاتلتفت إلىٰ من يقول إنّه لايستعمل المبرهن إلا الضروريات والممكنات الأكثرية دون غيرها بل إذا أراد أن ينتج صدق ممكن أقلي ويستعمل في كل باب مايليق به ، وإنما قال ذلك من قال من محصلي الأولين علىٰ وجه غفل عنه المتأخرون هو أنهم قالوا أن المطلق الضروري قد يستنتج في البرهان من الضروريات ـ لايستنتج في البرهان إلا من الضروريات وفي غير البرهان يستنتج من غير الضروريات ولم يرد به غير هٰذا ، وأراد أن صدق مقدمات البرهان في ضرورتها أو إمكانها أو إطلاقها

صدق ضروري»[1] .

وجاء في شرح «الإشارات» :

«فذكر الشيخ أن ذلك غير صحيح لان المبرهن يطلب اليقين في كل حكم ضرورياً كان أو غير ضروري فيستنتج كل حكم مما يناسبه ويليق به إلا أنه إنما يصدق بجميع ما يصدق به مقدمة كانت أو نتيجة بالضرورة التي لاتزول ، وهٰذه ضرورة اخرىٰ متعلقة بالقضية اليقينية غير التي هي جهة لبعضها ، ثم إنّ الشيخ أول كلام المفصلين الأولين يعني المعلم الاول علىٰ وجه يطابق الحق فقال : إنّه يحتمل أحد معنيين : أحدهما أن يحمل الضروري علىٰ التي هي جهة لبعض مقدمات البرهان ونتائجها ، وإنما خص الضروريات منها بالذكر لأن المبرهن يستنتج الضروري من مثله وغيره من أصحاب الصناعات الاخر ربما يستنتجه من غيره ولايبالي بذلك . والثاني أن يحمل الضرورة علىٰ التي يتعلق بصدق جميع المقدمات والنتائج اليقينية ، وهي الضرورة الثانية اللاحقة للحكم»[2] .

لكن الملاحظ أن اتجاه البحث في «الشفاء» يختلف عما طالعناه في «الإشارات» . فبعد أن يطرح «ابن سينا» الضرورة كشرط للقضية البرهانية يعكف علىٰ تنويع مفهوم الضرورة إلىٰ :

أ ـ الضرورة بحسب الوجود المطلق والعدم المطلق (الوجوب ،

---

١ . الطوسي : الإشارات والتنبيهات ، الجزء الاول ، ص٢٩٤ .

٢ . المصدر نفسه ، ص٢٩٥ .

والامتناع) .

ب ـ الضرورة بحسب الحمل وهي علىٰ خمسة أقسام :

١ ـ الضرورة الأزلية ، مثالها : الباري واحد .

٢ ـ الضرورة الذاتية ، مثالها : كل إنسان حيوان بالضرورة مادام إنساناً .

٣ ـ الضرورة الوصفية ، مثالها : كل أبيض ذو لون مفرق البصر بالضرورة مادام أبيض .

٤ ـ الضرورة بشرط المحمول ، مثالها : كل إنسان قاعد بالضرورة مادام قاعداً .

٥ ـ الضرورة حيناً ما ، مثالها : بعض الشجر تتساقط أوراقه بالضرورة في الخريف .

ثم يعلق ابن سينا قائلاً :

«والقسم الرابع لايدخل في انتاج النتائج البرهانية الضرورية بذاتها : بل إنّ كانت من مواد ممكنة أكثرية صلحت ان تنتج نتائج امكانية أكثرية . وأما سائر الأنحاء فتستعمل في البرهان إن كانت محمولاتها ذاتية ... وإنما صلحت أن تدخل في البرهان لأنها تصلح أن تفيد اليقين . وإنما صلحت لأن تفيد اليقين لأن كل واحد منها هي من الجهة التي صار بها ضرورياً ممتنع التغير ، فما يلزمه من النتيجة ممتنع التغير»[1] .

---

١ . الشفاء ، المنطق ج٣ ، ١٢٢ .

لنرجئ البحث حول هٰذا الاختلاف ريثما نستكمل استعراض كل الشروط التي فرضت للقضية البرهانية . ونحاول هنا أن نستفهم عن علاقة الشرط «الضرورة» بمفهوم اليقين البرهاني الذي هو ذاته مفاد لازم للقضية البرهانية ؟

واضح في ضوء نصوص «الشفاء» أنّ هٰذا الشرط يدخل في إطار الشروط التفسيرية ، أو قل هو تعريف لليقين الذي يصبو إليه البرهان في مدرسة أرسطو ، فاليقين البرهاني لديهم عبارة عن الجزم القاطع بالنسبة القائمة بين محمول القضية وموضوعها ، علىٰ أن ينضم إلىٰ هٰذا الجزم جزم آخر يحكم بموجبه العقل باستحالة أن لاتكون القضية غير ماهي عليه . يقول الشيخ الرئيس :

«ولما كانت مقدمات البرهان تفيد العلم الذي لايتغير ولايمكن أن يكون معلوم ذلك العلم بحال آخر غير ماعلم به ، فيجب أن تكون مقدمات البرهان أيضاً غير ممكنة التغير عما هي عليه . وهٰذا المعنىٰ أحد المعاني التي تسمىٰ ضرورية»[1] .

علىٰ ضوء هٰذا النص الذي نقلناه عن «الشفاء» ونصوص أخرىٰ أيضاً يتضح أن مفهوم «الضرورة» كشرط للقضية البرهانية يمس بشكل مباشر مفهوم اليقين ذاته ، أي أن القضية البرهانية يقينية وصادقة صدقاً ضرورياً . فنظرية البرهان بأسرها هرم يقوم علىٰ قاعدة مجموعة الحقائق اليقينية الصادقة بذاتها «بالضرورة» ، وهي البديهيات ، وعلىٰ أساس هٰذا الهرم

---

١ . الشفاء ، المنطق ج٣ ، ص١٢٠ .

تستنتج الحقائق النظرية التي يجب أن تصدق صدقاً ضرورياً، وإلا فسوف لاتصلح لان تدخل في بنية الهرم البرهاني، بل يلفظها لتشكل تلالاً خارج هرم «العلم». نعم تستنتج بطريقة برهانية أيضاً، أي أن طريقة استخلاص الحقائق النظرية يجب أن تخضع لقواعد الاستنباط والقياس، لتضحي صحيحة بالضرورة أيضاً.

وهنا يحسن بنا أن نقف علىٰ التفرقة بين (الصحة بالضرورة) و(الصدق الضروري)، لنرىٰ طبيعة المسوغ الذي يركن إليه المنطق في تثبيت هٰذه المفاهيم.

يقول المناطقة إنّ القياس إذا توفرت شروطه فهو صحيح بالضرورة وصادق أيضاً عند صدق المقدمات. والضرورة هنا تعني أن النتيجة سليمة وصحيحة ولايمكن اطلاقاً أن تكون خطأ أو يصح نقيضها، مثلاً:

كل أ ـ ب.

كل ب ـ ج.

إذن كل أ ـ ج.

فهنا نمارس استنباطاً لنتيجة علىٰ ضوء مقدمات، أو قل إنّ هنا «استلزاماً» كما يصطلح المنطق الرمزي المعاصر، وهٰذا الاستنباط أو الاستلزام صحيح بالضرورة، بغض النظر عن طبيعة العلاقة بين المحمول والموضوع، لأننا لانتحدث عن صدق الواقعة، إنما نتحدث عن سلامة الاستنتاج وصحّته، أو قل نتحدث عن الجانب الصوري للدليل، فالضرورة هنا «ضرورة صورية»، أي إنّ النتيجة لايمكن أن تكون خطأ، وهي

صحيحة بشكل مطلق ، ويستحيل أن لاتكون صحيحة . ومن ثم فهي مضمونة الصحة ، وفقاً لمبدأ (استحالة اجتماع النقيضين) ، أو أي بديهة أخرىٰ . وبهٰذا يتضح أن الحديث حينما ينصب علىٰ الجانب الصوري وعلىٰ عملية الاستنتاج فالسمة التي يراد اثباتها هي الصحة والسلامة ، والضرورة هنا هي ضرورة الصحة والسلامة .

وهٰذه هي اللغة التي تتلاءم مع منطق القياس . أما إذا جئنا إلىٰ منطق البرهان فالسمة التي تلائم هٰذا المنطق هي الصدق ، لأننا في منطق البرهان نتحدث عن مادة القضية ، أي ينصب بحثنا علىٰ مفردات الاستنتاج ومادته لاعلىٰ الاستنتاج عينه كما هي الحال في منطق القياس الذي يعنىٰ بصورة الدليل . ومن ثمَّ يكون الصدق وتطابق القضية مع الواقع هما السمة التي يراد اثباتها للقضية .

وقد لاحظ ابن سينا هٰذا الأمر فميّز بين الانتاج بالضرورة وفقاً للضرورة الصورية ، وبين الانتاج الضروري وفقاً للضرورة البرهانية :

«والمقدمات العرضية وإن كانت لاتنتج شيئاً ضرورياً فقد تنتج بالضرورة . وفرق بين ماينتج ضرورياً وبين ماينتج بالضرورة ، فإن كل قياس ينتج بالضرورة ، وليس كل قياس ينتج ضرورياً»[1] .

من هنا نجد أن نص «الشفاء» هو الأقرب إلىٰ واقع مايبتغيه المنطق الأرسطي من اشتراط «الضرورة» أساساً في تمييز القضية البرهانية . ولكن سوف تخرج أكثر البحوث العلمية عن دائرة «العلم» بمفهومه الأرسطي ، هٰذا

١ . منطق الشفاء ، ج٣ ، ص١٥٣ .

مالاحظه ابن سينا الطبيب في «الإشارات» والفلكي نصير الدين الطوسي في شرحها :

«ذكر المعلم الأول أن البرهان قياس مؤلف من مقدمات يقينية لمطلوب يقيني ، وفسَّر اليقيني بما يكون الحكم فيه ضرورياً لايزول ، وفهم أكثر من تأخر من ذلك أن المبرهن لايستعمل إلا المقدمات الضرورية كما مر ذكره ، ثم لما صادفوا أصحاب العلوم الطبيعية وماتحتها يستنتجون غير الضروريات من أمثالها مع كونهم مبرهنين طلبوا وجه ذلك فأدّت بهم القسمة المذكورة إلىٰ القول بانه لايستعمل إلا الضروريات أو الممكنات الأكثرية ، فذكر الشيخ ان ذلك غير صحيح لأن المبرهن يطلب اليقين في كل حكم ضرورياً كان أو غير ضروري فيستنتج كل حكم مما يناسبه ويليق به إلا أنه إنما يصدق بجميع مايصدق به مقدمة كانت أو نتيجة بالضرورة التي لاتزول»[1] .

لكن هناك اتجاهاً بين المحققين من دارسي الأصول الأرسطية بلغتها الأم يذهب إلىٰ أن مقصود أرسطو من القضايا البرهانية هو تلك القضايا التي تصدق صدقاً ضرورياً ، وتوفر يقيناً منطقياً ، أي يجزم العقل فيها بصحة النسبة إلىٰ جانب جزمه باستحالة أن لايكون أمر النسبة علىٰ غير ماهي عليه[2] .

١ . الإشارات والتنبيهات ، ج١ ، ص٢٩٤ ـ ٢٩٥ .

٢ . راجع نظرية القياس الأرسطية ، يان لوكاشيفيتش ، ترجمة الدكتور عبد الحميد صبرا ، ص٢٨٥ .

ب ـ أن تكون القضية البرهانية كلية :

يريدون من الكلية هنا عموم صدق المحمول علىٰ كل أفراد الموضوع بحسب الزمان ، أي أن يكون المحمول مقولاً علىٰ جميع أفراد الموضوع في كل زمان . وبصدد تسويغ هٰذا الشرط يقول الشيخ الرئيس :

«وذلك لأن هٰذه المقدمات كليات ضرورية ، والضروري تبطل كليته بشيئين : إما أن يقال أن من الموضوع واحداً ليس الحكم عليه بالمحمول موجوداً ، كالكتابة للإنسان : لأنه ليس كل انسان كاتباً . أو يقال ان من الموصوف بالموضوع ماهو في زمان ماليس يوصف بالمحمول كالصبي لأنه لايوصف بعالم . فهٰذان يبطلان كون المقول علىٰ الكل ضرورياً»[1] .

لكن المناطقة لايكتفون باشتراط الكلية مجردة، بل يضمون إليها أن يكون المحمول أولياً : «فالمحمول إنما يكون كلياً في كتاب «البرهان» إذا كان مع كونه مقولاً علىٰ الكل في كل زمان أولياً»[2] ، والأولي هنا قد يطلق عليه مصطلح «ذاتي» ، لكنه غير الذاتي الذي سيأتي ذكره كشرط ثالث للقضية البرهانية . وسوف نتحدث عن شرط الأولية بعد استيفاء البحث حول الشرط الثالث .

---

١ . الشفاء ، المنطق ج٣ ، ص١٢٣ .

٢ . المصدر نفسه ، ص١٣٧ .

ج ـ أن يكون المحمول ذاتياً للموضوع :

قبل إيضاح مضمون هٰذا الشرط أجد من المفيد البدء من الاستفهام عن الدافع لهٰذا الاشتراط : لِمَ ... يجب أن يكون المحمول ذاتياً للموضوع في القضية البرهانية؟ يجيب الشيخ الرئيس عن هٰذا الاستفهام بقوله :

«وإذا كانت المقدمات البرهانية يجب أن تكون ذاتية المحمولات للموضوعات الذاتية التي تشترط في البرهان غير غريبتها ، فإن الغريبة لاتكون عللاً ، ولو كانت المحمولات البرهانية يجوز أن تكون غريبة ، لم تكن مبادئ البرهان عللاً ، فلا تكون مبادئ البرهان عللاً للنتيجة»[1] .

واضح في ضوء هٰذا النص أن اشتراط كون المحمول ذاتياً جاء ليحقق لنا ثبوت علاقة السببية بين المحمول والموضوع في القضية البرهانية ، ومن ثَمَّ بين المقدمات والنتيجة . وسوف يطرح الاستفهام التالي نفسه : ماهي جدوىٰ تأمين ثبات علاقة العلية بين المحمول والموضوع ، وبين المقدمات والنتيجة علىٰ نظرية البرهان الأرسطية ، وماهي علاقة هٰذا الشرط بالشرط الأول (الضرورة) الذي تقدم الحديث عنه؟

نتمهل في الإجابة عن هٰذا الاستفهام ريثما نستوضح مفهوم (المحمول الذاتي) ، ومضمون الشرط المطلوب توفره في القضية البرهانية :

يطلق مصطلح الذاتي في المنطق علىٰ معانٍ متعددة ، والمقصود بالذاتي

---

١ . المصدر نفسه ، ص١٢٥ .

في كتاب «البرهان»، كما حدده الشيخ الرئيس هو «فكل محمول برهاني إما مأخوذ في حد الموضوع، أو الموضوع وما يقومه مأخوذ في حده ... فما كان من المحمولات لا مأخوذاً في حد الموضوع، ولا الموضوع أو مايقومه مأخوذاً في حده، فليس بذاتي، بل هو عرض مطلق غير داخل في صناعة البرهان»[1]، وبهٰذا التحديد يكون الذاتي في كتاب «البرهان» شاملاً للذاتي في كتاب «ايساغوجي»، أي أن المحمولات التي تكون ذاتية ـ بمصطلح الكليات الخمس ـ لموضوعها صالحة للافادة منها في البرهان. كما أن الامر لاينحصر في ذلك، بل يشمل الأعراض التي يتوفر فيها الشرط المذكور.

لكن هٰذا التحديد السينوي الواضح لمفهوم (الذاتي) في البرهان رافقه كثير من التشويش. ولعل المصدر الأول لهٰذا الارتباك هو عدم وضوح موقف المعلم الأول بصدد تحديد مفهوم الذاتي في كتاب «البرهان» تحديداً حاسماً، حيث نلاحظه حينما يحدد مفهوم المحمول الذاتي يقرر: «وما هو بذاته هو أولاً الأشياء الموجودة فيها هوّ الشيء»[2]. ومن ثمَّ يقتصر مفهوم الذاتي في كتاب «البرهان» علىٰ المقوِّم الذاتي في «كتاب ايساغوجي»، كما أن وسم الذاتي بـ «هو أولاً» يعني أن يكون المحمول البرهاني أولياً، ومن ثم تُطرح قضية العارض الأولي والعارض بالواسطة، واشتراط أن يكون المحمول عارضاً علىٰ موضوع القضايا العلمية «البرهانية» بلا واسطة في

١. الشفاء ـ المنطق، ج٣، ص١٢٦ ـ ١٢٧.

٢. منطق ارسطو، ج٢، تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوي، ص٣٤٢.

العـروض ، وقـد هـاجم الشـيخ الرئيس في «الـشـفـاء» بعنف أولئك الذين يظنون أن المحمول البرهاني محصور في دائرة الذاتيات «المقومات» . لكنه لم يرفع اللبس الذي أثاره اشتراط الأولية في عـروض المحمولات البـرهانية علىٰ موضوعـاتها ، بالرغم من تحديده الواضح لمفهوم الذاتي الذي جاء في النص الذي نقلناه ، والذي نجده عند ارسطو أيضاً في قوله :

«فـإن كـان العـلم البـرهاني من مـبادئ ضـرورية (وذلك أن مـايعلمـه الإنسـان علـمـاً لايمكن أن يكـون علىٰ خـلاف مـاهو عـليـه) وكـانت الأشياء الموجودة بذاتها هي الأمور الضرورية للأمور (إذا كان بعضـها مـوجوداً في حـدود الأمـور ، وبعضـهـا . وهي التي أحـد المتقـابلين قـد يلزم ضـرورة أن يـوجـد في الأمـور نفـسـهـا . مـوجـودة في حـدود المحمولات عليها) . فمن البين أن المقاييس البرهانية إنما تكون من أمثال هٰذه : وذلـك أن كل شيء إما أن يكون مـوجوداً بهٰذا النحو ، وإما أن يكون بالعرض . والأشياء التي بالعرض ليست ضرورية»[1] .

النص الأرسطي الأخير يطرح علينا حقيقـةً استفهمنا عنها في مطلع هٰذا البحث ، وهي : مـاهي علاقة شـرط الذاتية بشـرط الضرورة؟ إذ من الواضح في ضوء النص المتقـدم أن الذاتي يرافق شرط الضرورة ، أو يحقـقه ، فالذاتي هو الضـروري والعـرضي ليس بضـروري . وهنا حقَّ أن نسـتـفـهم عن جـدوىٰ اشتـراط الذاتية مادام هٰذا الشرط يمـاشي الشرط الأول أو يحقّقـه؟ والجواب هو أن الذاتي لابدّ أن يـكـون ضـرورياً ، ولكن هناك ضـروريات غـريبـة «ولا

---

١ . المصدر السابق ، ص٣٤٨ .

تكون ضرورية علىٰ هٰذا النحو المأخوذ فيٰ البرهان إلا أن تكون محمولاتها مع ضرورتها ذاتية علىٰ أحد وجهي الذاتي ... وما سوىٰ ذلك فهي إما ضروريات غريبة، وإما غير ضروريات بل أعراض مطلقة، ولايعلم منها لمية شيء البتة»[1] ، وقبل الإجابة عن الاستفهام الذي طرحناه في مطلع البحث عن جدوىٰ تأمين علاقة العلية في القضية البرهانية، وكيف يكون اشتراط الذاتية مؤدياً الىٰ هٰذا الهدف، قبل هٰذا لابدّ أن نتعرف علىٰ مقصودهم من (اللِّمية) المطلوبة في البرهان؟

نحن نعرف أن (القياس) مؤلف من مقدمات ونتيجة، والمقدمات تتضمن ثلاثة حدود: الحد الأكبر، الحد الأصغر، والحد الأوسط. كما أن النتيجة تتضمن حدين: الأكبر والأصغر. والأوسط هو أداة الربط بين الأصغر والأكبر في النتيجة، أي ان قيام العلاقة بين محمول النتيجة وموضوعها يدلنا عليه الحد الأوسط في المقدمات، ومن هنا قالوا إنّ الأوسط علة ليقيننا بصدق النتيجة، وقد يكون الأوسط مضافاً إلىٰ ذلك علةً أيضاً فيٰ ثبوت الأكبر للأصغر، أي يكون علة ثبوتية لحمل الأكبر علىٰ الأصغر. وبهٰذا يكون القياس برهاناً لمياً، ويكون العلم بالقضية من جهة لمها وعلتها.

وإذ يكون الأوسط علة لثبوت الأكبر للأصغر، فسيحصل عندئذ من خلال البرهنة العلم بثبوت النتيجة في الواقع ثبوتاً قائماً علىٰ أساس الوجوب والضرورة، وعلىٰ هٰذا الأساس اعتبر المنطق الأرسطي البرهان

---

1. الشفاء، ج٣، ص١٥٤.

اللمي وحده هو الذي يفضي إلىٰ اليقين البرهاني (الدائم الذي لايزول) إذ لايكتفي المنطق الأرسطي من البرهان بالحصول علىٰ نتيجة صادقة في الواقع، بل لابدّ أن تكون صادقة صدقاً ضرورياً، بل أن تكون كلية ودائمة في صدقها. ومن هنا لايكتفي المناطقة الأرسطيون بافتراض العلية للأوسط في ثبوت الأكبر للأصغر، بل أن يكون الأوسط ثابتاً للأصغر والأكبر معاً ثبوتاً ضرورياً أيضاً، أي أن تربطه العلية مع الحدين[1]، وإلاّ فلا تكون العلاقة التي يسببها الأوسط علاقة دائمة، بل لابدّ من أن تكون علاقة الأوسط بكلا الحدين علاقة ذاتية. وحينما تربطهما علاقة العلية، أي يكون أحدهما علة والآخر معلولاً، فلابدّ أن يكون أحدهما مأخوذاً في حد الآخر، لأن العلة التامة مأخوذة في حد المعلول.

إن غاية البرهان الأرسطي أن يحصل علىٰ «اليقين»، واليقين الذي يبتغيه البرهان هو اليقين الذي لايزول، ولايمكن أن يكون علىٰ غير ماهو عليه، هو يقين بنسبة وعلاقة تتأتىٰ من الضرورة الذاتية الكلية. فبدون توفير هٰذه الشروط الثلاثة لايحصل العلم الأرسطي، لأن العلم بالجزئي يمكن أن يزول، والعلم بالقضية الممكنة لايحتم استحالة النقيض، والعلم بالقضية الضرورية دون أن تكون هناك رابطة ذاتية بين المحمول والموضوع لايوفر لنا الدوام.

أجل، فالشروط التي يفترضها المنطق الأرسطي للعلم البرهاني تنسجم مع الرؤية الأرسطية للعلم، حيث يرىٰ أرسطو ـ كما أشرنا ـ أن العلم

١. المصدر السابق، ص٩٠.

هو بحث عن الماهيات الثابتة في لوح الواقع، والتي تقف خلف الظواهر الجزئية المتغيرة في عالم الخارج. هٰذه الماهيات التي تترابط مع بعضها بسلسلةٍ من الضرورات العلية هي التي يتعلق بها التعليل وهي المطلوب في مسائل العلوم البرهانية.

ورغم انسجام نظرية البرهان الأرسطية مع موقف أرسطو من المعرفة البشرية ورؤيته لحقائق الوجود، إلا أن نظرية البرهان تواجه مشكلات واقعية، لمسها أعلام المدرسة الأرسطية. فقد لاحظنا محاولة ابن سينا والطوسي في «شرح الإشارات» بشأن شرط الضرورة ومحاولة الخروج من هٰذا المازق الواقعي، «ذكر المعلم الأول أن البرهان قياس مؤلف من مقدمات يقينية لمطلوب يقيني، وفسر اليقيني بما يكون الحكم فيه ضرورياً لايزول، وفهم أكثر من تأخر من ذلك أن المبرهن لايستعمل إلا المقدمات الضرورية كما مرّ ذكره، ثم لما صادفوا أصحاب العلوم الطبيعية وما تحتها يستنتجون غير الضروريات من أمثالها مع كونهم مبرهنين طلبوا وجه ذلك ...»[١].

ومن الواضح في ضوء نص الطوسي أن هناك واقعاً للاستنتاجات في العلوم لايتلاءم مع الهرم الصلد لنظرية البرهان الأرسطية. فكانوا بين خيارين: إما معارضة نظرية البرهان، وأنّىٰ لهم (رجال المدرسة وشراح أرسطو) من منازلة أرسطو! وإما العكوف علىٰ تأويل النص الأرسطي، هٰذا النص الذي لايخلو من مشكلات، خصوصاً مع ملاحظة النصوص الأرسطية في قياس الموجهات، وموقف أرسطو من إنتاج القضية البرهانية علىٰ أسس صغرىٰ

١. الإشارات، ج١، ص٢٩٥.

ممكنة وكبرىٰ ضرورية! فجاء التأويل متضمناً الكثير من التشويش والارتباك، الذي لمسه ابن سينا، فجاء النص السينوي هو الآخر نصاً لا يخلو من ارتباك في معالجة الموضوع، ومن المفيد هنا أن ننقل نصاً تابع فيه العلامة المعاصر المرحوم المظفر في كتابه (المنطق)، تابع ابن سينا في شرح الإشارات، والنص تعليق علىٰ اشتراط الضرورة والكلية في القضية البرهانية.

«وهٰذان الشرطان الأخيران يختصان بالنتائج الضرورية الكلية، فلو جوزنا أن تكون نتيجة البرهان غير ضرورية وغير كلية، فما كان بأس في أن تكون إحدىٰ المقدمات ممكنة أو غير كلية بذلك المعنىٰ من الكلية، لأنه ليس يجب في جميع مطالب العلوم أن تكون ضرورية أو كلية»[1]!!

ومهما يكن أمر نظرية البرهان في وضوحها وانسجامها، إلا أن هناك شرطاً للقضية البرهانية ذكره الحكماء كشرط تبعي للكلية التي هي شرط أساس في القضية البرهانية.

يقول في «الشفاء»:

«فإن الكلي في كتاب البرهان هو المقول علىٰ كل واحد في كل زمان وأولاً، فيكون كلياً باجتماع شرائط ثلاث»[2].

---

١. المنطق، محمد رضا المظفر، ج٣، ص٣٦٦، راجع أيضاً الإشارات والتنبيهات، ج١، ص١٢٣.
٢. ج٣، ص١٣٥.

ومن الواضح في ضوء هٰذا النص أن الكلية البرهانية تعادل الدوام الذي نصوا علىٰ اشتراطه. كما أن هنا شرطاً ضمنياً آخر نعني به «الأولية» وهو أحد الأسباب التي ساهمت في تشويش الموقف لدىٰ الأصوليين في تحديد موضع العلم الذي يبحثون عنه. جاء في «شرح الإشارات»:

«وخامسها أن تكون كلية وهي ههنا أن تكون محمولة علىٰ جميع الاشخاص وفي جميع الأزمنة حملاً أولياً: أي لايكن بحسب أمر أعم من الموضوع فإن المحمول بحسب أمر أعم كالحساس لايكون محمولاً أولياً، ولا بحسب أمر أخص من الموضوع فإن المحمول بحسب أمرٍ أخص كالضاحك علىٰ الحساس لايكون محمولاً علىٰ جميع ماهو حساس بل علىٰ بعضه فلايكون حمله عليه كلياً»[1].

الأولية كمفهوم استخدمه المناطقة في باب العروض، قصدوا به

«ويقال أيضاً بذاته لما كان من الأعراض في الشيء أولياً، أعني بقولي أولياً أنه لم يعرض لشيء آخر ثم عرض له بل ماكان لا واسطة فيه بين العارض والمعروض له، وكان المعروض له سبباً لأن يقال إنّه عرض في شيء آخر: كما تقول جسم ابيض وسطح أبيض، فالسطح أبيض بذاته والجسم أبيض لأن السطح أبيض»[2].

لكن «الشفاء» لم يترك التأكيد علىٰ:

«واعلم أنه قد يكون البرهان أولاً علىٰ ماليس بحمل أولي: فإن

---

١. ج١، ص٢٩٦ ـ ٢٩٧.

٢. الشفاء، المنطق ج٣، ص١٢٧ ـ ١٢٨.

الأوسط إذا كان أعم من الأصغر في القياس الكلي وحمل عليه الأكبر، فإن الأكبر لايكون حمله علىٰ الأصغر أولاً، بل يكون البرهان عليه أول برهان، لكنه علىٰ جزئيات الأصغر برهان ثان»[1] .

ولعل هٰذا النص الأخير هو الذي يشير إليه أستاذنا الفقيد السيد الصدر بقوله:

«وقد صرح شيخ الحكماء الرئيس ابن سينا في مقدمة كتاب البرهان بأن محمولات المسائل البرهانية لايشترط فيها أن تكون أعراضاً أولياً لموضوعاتها»[2] .

ولكن هٰذا لايعفينا ولايعفي الشيخ الرئيس ومدرسته من كشف التهافت الموجود بين النصوص.

لقد أكدت نصوص كثيرة علىٰ ضرورة أن يكون المحمول أولياً لكي تحفظ لنا كلية القضية، كما تقدم تسطير بعضها، ومن ثمَّ نقف أمام تهافت بين إلغاء شرط الأولية كما يفيده النص الأخير، وبين تأكيده كشرط واجب للقضية الكلية «البرهانية».

والملاحظ أن المناطقة اتجهوا لعلاج هٰذا التهافت عبر التفريق بين واسطة وأخرىٰ، وقد اختلفوا هم أنفسهم في تشخيص الوسائط المحظور استخدامها في البرهان عن سواها التي يسوغ استخدامها ولاتؤثر علىٰ برهانية الدليل[3] .

وبغض النظر عما انتهىٰ إليه الخلاف بشأن تشخيص الوسائط التي

---

١ . الشفاء، المنطق ج٣، ص١٣٩ .

٢ . مباحث الدليل اللفظي، الجزء الأول، ص٥٢ .

٣ . قطب الدين الرواندي، راجع شرح المطالع، الطبعة الحجرية، ص١٨ .

تؤثر سلباً علىٰ برهانية الدليل عن سواها ، يبدو لي أن المدرسة الأرسطية أرادت «الأولية» شرطاً محدوداً بحدود أداء وظيفتين :

الأولىٰ : أن تحفظ للقضية البرهانية شروطها الرئيسية ، أي حينما يكون العروض بالواسطة مؤدياً إلىٰ خلل في كلية القضية أو ضرورتها أو ذاتية ثبوت المحمول للموضوع فالأولية شرط ، وحينما لايكون الأمر كذلك فهي ليست شرطاً ، ومن ثم يكون العارض بالواسطة عارضاً برهانياً .

الثانية : أن تلعب «الأولية» دوراً إرشادياً في تصنيف العلوم وحفظ التناسب بينها . فالعارض الأولىٰ إذا توفرت فيه الشروط البرهانية الاخرىٰ داخل في إطار مسائل العلم ، أما العارض بواسطة الأعم مثلاً فيجب تفحصه لمعرفة موقعه في العلوم ، فقد يطلب من العلم الأعم إذا تم إثباته في إطار ذلك العلم ، ومن ثم فموقعه المناسب هو بحوث ذلك العلم لابحوث العلم التي تنصب علىٰ الموضوع الاخص .

عودٌ وتلخيص :

كنا نتحدث حتىٰ الآن عن العلم والقضية البرهانية في مدرسة أرسطو ، وقد انتهينا إلىٰ أن هٰذه المدرسة تنظر إلىٰ العلم بوصفه اليقين الذي يكشف عن لوح الواقع الثابت وفقاً لرؤيتها للعالم والمعلوم . وهٰذا اليقين لايتوفر إلا عبر البرهان . والبرهان قوامه في أن تكون العلاقة بين محمولاته وموضوعاته علاقة ضرورية ذاتية كلية .

من هنا يقرر حكماء المدرسة الأرسطية ومناطقتها أن العلم أي علم إنما يبحث عن الأعراض الذاتية لموضوع ذلك العلم ، وإلا فسوف لايكون علماً

إذا افترضنا أنه يتناول بالبحث الأعراض العرضية والغريبة، لأنه لايكون برهانياً ولايوفر اليقين الذي هو العلم الحق لدىٰ أرسطو.

اقتفىٰ رجال المدرسة الأصولية الحديثة حكماء المدرسة الأرسطية، فقرّروا أنّ موضوع علم الأصول شأنه شأن سائر مواضيع العلوم الأخرىٰ يُبحث فيه عن العوارض الذاتية. ثم تلمّسوا إثبات هٰذه الدعوىٰ تطبيقياً. فاستمرّ النقض والإشكال، حتىٰ اضحىٰ متابع الأمر باحثاً عن الضوء في متاهات، لاينتهي واحد منها حتىٰ تفتح الطريق أمام حشد آخر.

لقد لاحظ باحثون أنّ اشتراط الذاتية بدون الأولية يفقد البحث العلمي سمته البرهانية، لانّ الاولية شرط تام من شروط القضية البرهانية، ولاحظَ آخرون انّ الأولية ليست بشرط علىٰ الإطلاق في القضية البرهانية. فاتجه أتباع القطّاع الاول إلىٰ حذف الواسطة ورأوا أن العرض الذاتي هو العارض بلا واسطة، ثم وُجدوا تعذر ذلك، فاتّبعوا المناطقة فىٰ تصنيف الوسائط، وفرز الغريب منها عن الذاتي، ثمّ اختلفوا في ذلك في بطن اختلاف المناطقة حول هٰذا الموضوع. أما القطاع الثاني من الباحثين فشارك الاول في تحديد هوية العوارض الذاتية وماهو مفهوم العرض الذاتي. واستمرّ الجدل الذي لم ينتَهِ بعد.

واعتقادي أنّ البحث في ضوء الاسس التي قامَ عليها لايمكن أن ينتهي إلىٰ سبيل لاسباب كثيرة، أهمها:

إذا كان الحوار مفتوحاً حول إمكانية إشادة بناء المنطق الصوري والعلم الالهي «الميتافيزيقا»، وبعض حقول المعرفة الرياضية علىٰ أساس قاعدة

نظرية البرهان والعلم الأرسطي ، فمن الواضح عندنا أنّ العلوم الإسلامية كالفقه وأصوله لايمكن اخضاعها لمقاييس البرهان ونظرية العلم الأرسطية ، لاختلاف جوهري بين مجال نظرية البرهان ، وبين ميدان البحث في الفقه وأصول استنباطه . وقد أدرك هٰذا الاختلاف بعض أعلام أساتذة المدرسة الأصولية الحديثة كالمرحوم الشيخ محمد حسين الاصفهاني وتبعاً له السيد أبو القاسم الخوئي (رحمه الله) . لكن هٰذا الوعي العلمي لم يحظَ بالاهتمام المطلوب في إحكام أسسه وتطويره ، وهٰذا مايدعونا إلىٰ الأسف .

لقد خلص السيد الخوئي في موضوع علم الأصول إلىٰ التأكيد علىٰ حقيقة الاختلاف القائم بين هٰذا العلم الذي يتناول ، أساساً ، قواعد جعلية واعتبارات تشريعية وبين ميدان نظرية البرهان ، الذي يتمثل بعالم الواقع الذي تحكمه قوانين الضرورة والعلِّيَّة (وفقاً لتصوّر أرسطو ومدرسته) يقول رحمه الله : «إنّ المحمولات التي تترتّب علىٰ مسائل علم الفقه بأجمعها وعدة من محمولات مسائل علم الأصول من الأمور الاعتبارية التي لاواقع لها عدا اعتبار مَن بيده الاعتبار»[1] ومن ثمَّ فلا يمكن أن تشملها أحكام البرهان ، إذ إنّ أحكام الذاتية والضرورة والدوام لاتتطابق مع الاعتبار والامور الاعتبارية ، أي أنها لاتخضع لتلك الأحكام .

إلاّ انّ هٰذا التوجّه (الذي يمكن أن يكون نقطة انطلاق لعصر جديد في علم أصول الفقه إذا ضمت إليه توجهات أخرىٰ ، وأعطي حق استحقاقه) . لم يتابع في أبحاث السيد الخوئي الأصولية كما سنرىٰ ، وقد تناوله تلامذة

١ . محاضرات في أصول الفقه ، ج١ ، ص١٨ .

هٰذا العالم الجليل في إطار الجو الحاكم علىٰ البحث الأصولي.

لقد اعترض السيد الصدر اعتراضين رئيسيين علىٰ ما أفاده أستاذه الخوئي. يحسن بنا أن نقف عندهما، لنرىٰ كيف استطاعَ الجو الحاكم علىٰ حوزة البحث الأصولي أن يضع العراقيل أمام نمو هٰذه الفكرة، يقول رحمه الله:

«ويمكن المناقشة فيما أفاده. دام ظله. بأنّ الاحكام الشرعية وإن كانت قضايا اعتبارية بلحاظ المعتبر والمنشأ إلا أنها حقيقية بلحاظ نفس الاعتبار ومبادئ الحكم لكونها من مقولة الكيف النفساني، وهي بهٰذا الاعتبار تكون مورداً لحكم العقل بحق الطاعة والعبودية الذي هو الغرض الملحوظ في علم الفقه»[1].

كان السيد الخوئي يتحدث عن عدم إمكانية استلال جامع حقيقي ذاتي بين موضوعات علم الاصول والفقه، فجاء الجواب انّ الاعتبار نفسه أمر مقولي حقيقي! ومن الواضح أننا لو سلمنا بذلك فهل يمكن أن يكون الاعتبار هو الجامع المقولي لموضوعات علم الفقه؟! إذن كيف يتم لنا التفرقة بين علم الفقه الإسلامي وعلوم الفقه في سائر الأديان؟ بل كيف يمكن التمييز بين موضوع علم الفقه وسائر العلوم الاعتبارية الوضعية؟

ثمّ هل إنّ صيرورة الإرادة التشريعية مورداً لحكم العقل العملي بوجوب الطاعة يعادل أن تكون هٰذه الإرادة مورداً لحكم العقل النظري، بحيث تخضع الاعتبارات التشريعية لأحكام الضرورة والذاتية والدوام؟ وهو المطلوب في بحثنا، لأنّنا نبحث عن الموضوع الذي يكون مقولةً

---

١. مباحث الدليل، ج١، ص٤١.

حقيقية، وتكون محمولاته أعراضاً ذاتية ضرورية له! بل مَن يقول إنّ أحكام العقل العملي تتعلّق بعالم الواقع وتتطابق مع شروط نظرية البرهان؟!.

يبدو لي أنّ هٰذه الإجابة لم تاتِ علىٰ محمل الجد، ولم يرد منها السيد الصدر التأسيس، بل هي أقرب إلىٰ مجادلات الأصوليين المعهودة، نعم إنّ له تعليقاً آخر علىٰ مفاد نظرية أستاذه يقول فيه: «إنّ نظر الحكماء في مثل هٰذه الكلمات والتحديدات إلىٰ مايصطلحون عليه بالعلم البرهاني ... وهٰذا ينحصر عندهم في المسائل الفلسفية كما أشرنا. وعلىٰ هٰذا الضوء يعرف وجه قولهم بأنّ مسائل العلم تبحث عن العوارض الذاتية لموضوعه لاغير، إذ لو لم تكن العوارض المحمولة علىٰ موضوع العلم ذاتية له بمعنىٰ أنها ناشئة منه بالذات أو بواسطة أمر ذاتي لم يكن التصديق بثبوتها علماً بحسب اصطلاحهم فما لايكون مورداً للميزان المذكور كعلم الفقه والأصول ونحوهما خارج عن هٰذه القاعدة موضوعاً»[1]. وكان حق هٰذا التعليق في كلمات السيد الصدر أن ياتي بعنوان التعضيد لما أفاده السيد الخوئي، لكنه جاء بعنوان المناقشة والنقد!

ضرورة وجود موضوع لكل علم:

اتجهت أبحاث الجيل المتقدّم من علماء أصول المدرسة الحديثة إلىٰ الإفادة من القاعدة الفلسفية المشهورة «الواحد لايصدر منه إلا واحد» لإثبات ضرورة وجود موضوع لكل علم. ليتم لهم ذلك برهانياً! غير أن الجيل

١. مباحث الدليل اللفظي، ج١، ص٥٠ ـ ٥١.

الأخير من علماء المدرسة الأصولية الحديثة أنكر علىٰ سلفه ـ مع افتراض صحة هٰذه القاعدة ـ الاستدلال بها، لأنها لاتنطبق علىٰ مورد البحث.

إلا أننا نلاحظ أنّ الدافع إلىٰ استخدام هٰذه القاعدة الفلسفية يعتمد اساساً علىٰ افتراض عالم ميتافيزيقي للعلم كل علم، أي أن نعتقد بأنّ هناك ماهيات وحقائق ثابتة في عالم الأمر والواقع، وهي حقائق العلم، ومن ثم يتأتّىٰ لنا أن نطبق علىٰ تلك الحقائق القوانين التي قرّرها الحكماء لذلك العالم. وفي ضوء هٰذا المفهوم وقع الاختلاف بين السيد الخوئي والصدر في بحوثهما الأصولية، فالأول يقرر:

«إنّ الغرض المترتّب علىٰ كل علم، لايترتب علىٰ نفس مسائله الواقعية وقواعده النفس الأمرية، ليكشف عن جامع وحداني بينها، ويقال إن ذلك الجامع الوحداني موضوع العلم ومؤثر في ذلك الغرض»[1].

بينما ذهب الثاني إلىٰ أنّ هناك «أغراض ذاتية تترتب علىٰ كل علم في نفس الأمر والواقع مع قطع النظر عن مرحلة التدوين والتعليم، وهٰذا النوع من الأغراض يكون بمثابة المعلوم للعلم ويكون ترتبه علىٰ مسائل العلم من سنخ ترتب المعلول علىٰ علته»[2]. وبهٰذا يحتفظ السيد الصدر بالمنظار الذي استخدمه أساساً في تعريف علم الأصول، كما أشرنا إليه سلفاً. أعني أنّ هناك واقعاً للعلم في عالم نفس الامر وعلىٰ الباحث في تعريف العلم أن

---

١. محاضرات، ج١، ص١٨.

٢. مباحث الدليل اللفظي ج١، ص٣٨.

يقدم صورة عن العلم لا باعتبار واقع بحوثه، بل على أساس تحديد المزايا والخصائص الواقعية القبلية، كما على الباحث عن موضوع كل علم أن يحدّد الموضوع الذي يوّحد بين بحوث ذلك العلم «في محور واحد بنحو يتميز به عن العلوم الأخرى، وهذه الوحدة ثابتة ارتكازاً ووجداناً[1] لكل علم في مرتبة أسبق من مرتبة تدوينه التي هي مرتبة لاحقة ومتأثرة بعوامل ثانوية خارجة عن مناسبات طبيعة العلم في نفس الأمر والواقع»[2].

وقبل استيضاح الموقف من قانون «الواحد لايصدر منه إلا واحد» نعكف هنا على تحليل الأساس الذي دفع الباحثين الأصوليين إلى استخدام ذلك القانون، أعني بالأساس: القواعد النفس الأمرية والعلم في عالم الثبوت والتقرر الواقعي. وبغية الوضوح نبدأ بعلم أصول الفقه لنرى طبيعة ثبوت قواعده وواقع أبحاثه: لم يأتِ علم الأصول «مانسميه اليوم علم الأصول» دفعةً واحدةً، ولم تتكامل أبحاثه عبر قرن أو قرنين، بل هو نتيجة جهود متواصلة، وعمل متراكم لعدة قرون ولمئات الباحثين. ففي عصر التشريع لم يعرف هذا العلم كميدان متميز، لأنّ الحاجة إلى منهج بحثٍ ومنطقٍ وأسسٍ عامة تهدي عملية اكتشاف الحكم الشرعي لم تكن ملحة، نعم هناك ـ كما ذكر أصحاب الفهارس ـ بحوثٌ في منهج البحث الفقهي

١. إن الارتكاز والوجدان اللذين طرحهما السيد الصدر في النص الأخير واستخدمهما كأداة كشف أو دليل، تكررا كثيراً على لسان الصدر في أبحاثه، ويكادان يكونان ميزة تميزت بها بحوث السيد الصدر، وسنقف عند تحليل هذه الأداة الاستدلالية في اللاحق من فقرات هذه الدراسة.

٢. مباحث الدليل اللفظي ج١، ص٤٢.

كانت تمثل رداً علىٰ ما استخدمته المذاهب الإسلامية الأخرىٰ من مناهج لاتتلاءم مع موقف مدرسة أهل البيت ﷺ ، كما كانت هناك حاجات تطرأ لمعالجة مشكلات تنافي دلالات النصوص وتعارضها . فدوّنت في إطار تمييز الحديث وتحديد مايصح الأخذ به بحوثاً في اختلاف الحديث . ونلاحظ أيضاً ـ كما نقل أصحاب الفهارس ـ أنّ هناك اتجاهاً في عصر النص لتقعيد دلالات النصوص والبحث في العام والخاص .

ثم أخذت ـ بعد عصر النص ـ تطرح علىٰ البحث الفقهي والعقائدي معاً أسئلة جديدة ، تتطلّب الإجابة عنها تحديد موقف عام من السُّبُل التي يمكن ولوجها لتنير الموقف وتضيء ما أعتمه البُعد . فطرحت قضية الأجماع وعمل الاصحاب شهرةً وسيرةً ... وغيرها من القواعد العامة التي تمثل طرقاً أمام البحث الفقهي للوصول إلىٰ تحديد الموقف التشريعي إزاء مايستجد من أسئلة .

وتطوّرت مشكلات الدلالة أيضاً نتيجة الغموض ، الذي يورثه البُعد عن عصر النص . أعني الدلالة اللغوية سواء منها الدلالات المرتبطة بقضية خاصة ، أو تلك التي ترتبط بعامة البحث في علوم الشريعة ، ومن هنا نضجت الحاجة الىٰ دراسة موضوع الدلالات .

علىٰ أن نشير إلىٰ انّ البحث في كل هٰذه المشكلات كان يمس العلوم الإسلامية بعامة كبحوث الحديث والتفسير والعقيدة والفقه ... كما انّ هٰذه المشكلات لم تكن منفصلة عن تطور الحياة العقلية الإسلامية ، وأعني علىٰ وجه الخصوص الفلسفة والمنطق .

وعلىٰ ضوء ذلك يتضح أنه من الطبيعي أن تأتي أبحاث أصول الفقه

جزءاً من أبحاث أصول المعرفة الإسلامية بعامة، أي أنّ البحث عن منهج الاستنباط الفقهي كان يمثل جزءاً من البحث عن مناهج العلوم الإسلامية، بل لم ينفصل البحث في أصول الفقه عن البحث في منطق المعرفة العامة حتىٰ القرن الرابع الهجري، حيث جاء عهد تأسيس أصول الفقه بوصفه علماً وفناً ذا هوية مستقلة. وقد أشار السيد المرتضىٰ إلىٰ ذلك بوضوح في كتابه «الذريعة إلىٰ أصول الشريعة»:

«فقد وجدت بعضاً من أفرد لاصول الفقه كتباً، وإن كان قد أصاب فىٰ كثير من معانيه وأوضاعه ومبانيه، قد شرد من قانون أصول الفقه وأسلوبها فتكلم علىٰ حد العلم والظن، وكيف يولد النظر العلم ...»[1]

بينما يرىٰ السيد المرتضىٰ أنّ أصول الفقه

«إنما هو علىٰ الحقيقة كلام في أداة الفقه، يدل عليه انا إذا تأملنا مايسمىٰ بانه أصول الفقه، وجدناه لايخرج من أن يكون كلاماً موصلاً إلىٰ العلم بالفقه أو متعلقاً به وطريقاً إلىٰ ما هٰذه صفته، والاختبار يحقق ذلك»[2].

ومشكلة تمييز البحوث الاصولية من سواها لم تحسم علىٰ يد الشريف المرتضىٰ، فقد استمر البحث حتىٰ يومنا هٰذا في دراسة هٰذه المشكلة، بل في إثارتها، فندر أن تجد باحثين أصوليين اتفقا علىٰ مقياس واحد لتحديد هوية

---

١. الذريعة إلى اصول الشريعة، السيد المرتضى علم الهدى، القسم الاول، ط ٢، جامعة طهران، تحقيق ابو القاسم كُرجي، ص٢.

٢. المصدر نفسه، ص٧.

البحث الأصولي وتمييزه من سواه. فباحث يرىٰ أن بحث المشتق لاعلاقة له بالبحث الأصولي بتاتاً، وآخر يراه من صلب البحث الأصولي، وباحث يرىٰ أنّ البحث في الحروف ودلالة النسبة خارج عن نطاق البحث الاصولي، وآخر يتجه إلىٰ التأكيد علىٰ أنّ هٰذا البحث هو من أهم البحوث الأصولية ... وهكذا.

والذي يهمنا التأكيد عليه هنا هو أنّ كل محاولات تمييز أصول الفقه وتحديد هويته وتعريفه جاءت بشكل عملي في طول عملية تدوينه، إلا أننا لاحظنا أنّ لقواعد البحث الاصولي سُبُلاً يختارها المحققون الباحثون عند تحديد الموقف التشريعي، وهٰذه السُّبُل في واقع أمرها ماهي إلا وسائل يفرضها ظرف الباحث من البُعد عن عصر النص، وما يستجد في الحياة العملية من مواقف تقتضي جواباً تشريعياً. فهي ليست سُبُلاً أزلية أبدية، بل هي معالجات ظرفية زمنية. وهٰذه أهم ميزة تمتاز بها قواعد البحث الاصولي، عن قواعد العلم في مفهوم أرسطو ومدرسته.

ثم هناك ميزة أخرىٰ لهٰذه القواعد، ذلك أنها تتكّئ بشكل أساسي علىٰ قواعد العرف والمواضعات العرفية، ولاتنبع من حقائق في واقع الوجود. وهي بهٰذا الاعتبار لاتخضع لمقياس نظرية الحد الأرسطي، كما لاتحكمها الضرورة. فهي ليست مقولات نوعية، ليتسنىٰ تعريفها بالحد، بل هي مواضعات عرفية يمكن الاقتراب من تصوّرها دون أن يخضع تعريفها لمقياس دقيق. هٰذا إذا أخذنا بوجهة النظر التي تقول إنّ مايسميه الأصوليون بأبحاث العقل أو الدليل العقلي البحت إنما هو في حقيقة أمره مواضعات

ترجع وفق التحليل السليم إلىٰ قضايا اعتبارية .

أما إذا اتجهنا اتجاه مَن يعتقد بأنّ هٰذه الأبحاث مقولات حقيقية ـ كما ذهب السيد الخوئي ـ فسوف تكون مجموعة البحث الأصولي خليطاً غير متجانس من مواضعات اعتبارية وقضايا حقيقية ، وفي هٰذه الحالة ـ كما لاحظ السيد الخوئي ـ لايمكن أن نتصوّر جامعاً مقولياً ، نستطيع علىٰ أساسه أن نميّز هٰذا الخليط غير المتجانس من سواه .

وبهٰذا يتضح أنّ تعريف علم أصول الفقه لايمكن أن يكون علىٰ أساس واقع ثبوت وتقرر أبحاثه ، وأنا لا أعرف كيف أكّد الأستاذ الصدر ضرورة أن يأتي التعريف علىٰ هٰذا الأساس ، بينما هو الذي اكد انّ جلّ البحث في الدليل اللفظي يرجع إلىٰ بحثٍ لغوي أو يعود إلىٰ بحثٍ في فلسفة اللغة ، وإنما تناولها البحث الأصولي بالدرس والتعميق نتيجة الفراغ الذي تركه البحث اللغوي . نعم إنّ البحث في الدلالة اكتشافاً أو تفسيراً هو من صميم البحث في علوم اللغة . وعندئذٍ حق أن نتساءل : كيف تكون هٰذه الأبحاث متقرّرة في عالم الواقع بوصفها أبحاثاً لعلم أصول الفقه؟ وكيف يمكننا أن نقدم تعريفاً يحدد هوية العلم ، التي قوامها بحسب عالم الواقع مثل هٰذه الأبحاث ، كما فعل السيد الصدر وعدّها عناصر مشتركة في عملية الاكتشاف ، بينما هي أبحاث لعلم آخر؟

وإخيراً لابد ان نشير للحق والانصاف ان السيد الخميني (رحمه الله) قرر بوضوح الرؤية التي تبنيتها هنا ، حيث جاء في تقرير بحثه :

«ان السبر والتتبع في العلوم ناهض على خلاف ما التزموه اذ العلوم

كما سمعت لم تكن إلّا قضايا قليلة قد تكملت بمرور الزمان فلم يكن الموضوع عند المؤسس «المدوِّن» مشخصاً حتىٰ يجعل البحث عن احواله وما تقدم من الجغرافيا اصدق شاهد ... »[1] .

الواحد لايصدر منه إلا واحد :

أشرت سلفاً إلىٰ استخدام هٰذه القاعدة وتطبيقها علىٰ مشكلة : «ضرورة ان يكون لكل علم موضوع» باعتبار انّ لكل علم غرضاً واحداً ، ومن ثمّ لابد ان تكون لهٰذا الغرض الواحد علة واحدة ، وماهي إلا موضوع العلم . وأكدنا علىٰ انّ استخدام هٰذه القاعدة استند إلىٰ انّ أبحاث علم الاصول لها تقرر واقعي وثبوت نفس أمري ، إذ مع افتراض عدم الإيمان بهٰذه المقولة سوف يضحي تطبيق قانون العلِّيَّة والضرورة وما يشتق منه ، كقانون الواحد لايصدر منه إلا واحد ، تطبيقاً في غير مورده ، إذ إنّ قانون العلِّيَّة والضرورة يحكم الواقع وعالم الحقائق ، ولامعنىٰ لافتراض الضرورة الذاتية بين المواضعات العرفية ومايستنتجه العرف منها ومايزتبه من آثار عليها .

وهنا ينبغي علينا الإطلال بشكل عام علىٰ مفهوم الاعتبار والمواضعة ، ليتسنىٰ لنا الدخول إلىٰ تطبيقات البحث بوضوح أفضل ، علىٰ أن نعود في النهاية إلىٰ دراسة تفصيلية شاملة لموضوع الاعتبار والمواضعة .

---

١ . تهذيب الاصول ، ج١ ، ص٣ .

الاعتبار والمواضعة :

قرنّا بين الاعتبار والمواضعة ، لنشير إلىٰ المصطلح الآخر للاعتبار ، حيث أطلق الحكماء مصطلح الاعتبار علىٰ المعقولات الثانية ، وهي ليست مصب بحثنا هنا . إنما نتناول بالبحث تلك المفاهيم التي ترجع في جوهرها إلىٰ الاتفاق والوضع ، فنفرّق بينها وبين المفاهيم الحقيقية .

المرحوم العلاّمة السيد محمد حسين الطباطبائي أول باحث في تاريخ فكرنا العقلي طرح موضوع الإدراك الاعتباري ومفاهيم المواضعة بشكل مستقل ، ضمن مقالة مستفيضة من مقالاته المجموعة في كتاب «أصول الفلسفة والمذهب الواقعي» . وقد تناول عبر هٰذه المقالة تعريف مفهوم الاعتبار والفوارق الرئيسية بين القضايا الاعتبارية والقضايا الحقيقية ، كما استطرد في تحليل المناشيء النفسية للقضايا الاعتبارية ، وعلاقتها بالقضايا الحقيقية ، وقامَ بتصنيف القضايا الاعتبارية وتشخيص مصاديقها .

ونحن إذ نختلف مع العلاّمة في بعض ماطرحه من أفكار لايسعنا هنا إلا أن نتجنّب مواطن الخلاف ، تاركين معالجتها حيث يضطرنا الموقف إلىٰ ذلك في تطبيقاتها عبر تفاصيل الأبحاث الأصولية . وسنقتصر هنا علىٰ طرح صورة عامة مشتركة لتمييز الحقيقة من الاعتبار .

الحقيقة :

الأمر الحقيقي هو الذي يكون له واقع وثبوت بغض النظر عن

مواضعات العرف العام وافتراضات الإنسان. كما هو الحال في وجود الواقع الخارجي والقوانين التي تحكمه، فالموت والسم وتمدّد الحديد والحرارة والعلاقة التي تحكم هٰذه الظواهر (علاقة العلِّيَّة)، كل هٰذه الأمور ثابتة وموجودة، ولاعلاقة لها بوضع وجعل العرف أو الفرد.

الاعتبار:

الأمر الاعتباري هو الذي يتوفّر علىٰ شكل من أشكال الوجود والثبوت بفضل وضع العرف العام وجعل الإنسان وافتراضه، فليس له واقع قبل المواضعة، بل يوجد بحكمها نظير: نقل الملكية وفسخ البيع، والدلالات اللغوية ...

الفوارق الرئيسية:

١ ـ إنّ القوانين التي تحكم الواقع وعالم الحقائق لاتحكم الاعتبار وعالم الاعتباريات؛ كقانون العلِّيَّة ومشتقّاته، ففي عالم الحقائق يمكن التوسّل بهٰذا القانون لإثبات استحالة تقدّم المعلول علىٰ العلّة أو استحالة الترجّح بلا مرجّح، لكن هٰذه الاستحالة يتعذّر إثباتها في عالم الاعتباريات، فحينما يقرّر العرف مثلاً أنّ احترام القادم علة للقيام له، مثل هٰذا الارتباط العلي لاتحكمه نفس الضوابط التي تحكم قانون العلِّيَّة، إذ يستحيل تخلّف المعلول عن العلّة في عالم الحقائق، بينما من الممكن جداً أن يأتي القادم ولاينهض له مستقبلوه.

٢ ـ إنّ القضايا الحقيقية حينما تتوفّر علىٰ شروط الاستنتاج العامة تترابط فيما بينها ، وينتج القياس من جراء ضم قضية حقيقية إلىٰ أخرىٰ ، ويحصل المستنتج علىٰ قضية حقيقية . بينما لا تترابط القضايا الحقيقية مع القضايا الاعتبارية ، أي لو ضممنا قضية حقيقية إلىٰ أخرىٰ اعتبارية فسوف لانحصل علىٰ قضية حقيقية .

٣ ـ إنّ القضايا الاعتبارية لايمكن تطبيق البرهان (بمفهومه الأرسطي) عليها ، لأنّ شروط البرهان من الضرورة والذاتية والدوام لاتتوفّر إلاّ في القضايا الحقيقية ، أما القضايا الاعتبارية فهي ليست دائمة ولاتترابط محمولاتها مع موضوعاتها برباط الذاتية كما لاتحكمها الضرورة .

هٰذه هىٰ الفوراق الرئيسية ، ويبقىٰ علينا أن نتحرّىٰ جوهر هٰذه الفوارق وأسسها العقلية من خلال تطبيقات البحث القادمة ، حيث سيتكرّر البحث حول هٰذا الموضوع كثيراً . علىٰ أنّ هٰذه التطبيقات نفسها سوف تهيئ لنا الإجابة علىٰ أسئلة كثيرة أخرىٰ تمس مواطن الاختلاف بصدد مشكلات القضايا الاعتبارية ، آملاً أن يتكامل لدينا بحث شامل لقضايا الاعتبار والمواضعة في ضوء مجموع التطبيقات التي سنتناولها .



(٣)

حجية القطع

نظرة تاريخية :

هٰذا البحث نتيجة من نتائج الصراع بين الاتّجاهين الإخباري والاصولي ، الذي نضجت أسسه علىٰ يد الشيخ مرتضىٰ الأنصاري . ولقد توسّل رجال المدرسة الأصولية في صراعهم مع الاتجاه الإخباري بكل الوسائل المتاحة من نص وعقل ، ومن درس عقلي للنص . فكان إثبات حجية القطع الذاتية أساساً عقلياً فلسفياً لدحض الأساس الذي اعتمده الإخباريون في موقفهم من الدليل العقلي .

حجية القطع :

يرىٰ بعض علماء أصول الفقه أنّ البحث عن حجية القطع ليس بحثاً أصولياً، بل هو خارج عن أبحاث علم الأصول، ورغم ذلك يتناولون البحث عن حجية القطع، إذ إنهم يلمسون الدور الذي يلعبه هٰذا الموضوع في أبحاث أصولية أخرىٰ، خصوصاً في النزاع الدائر بين المدرستين الإخبارية والأصولية بشأن حجية الدليل العقلي، حيث تمسَّك الإخباريون ببعض النصوص لتعطيل دور العقل في اكتشاف الحكم الشرعي، ومن هنا أثير البحث حول معقولية تعطيل دور الدليل القطعي وإمكانية ذلك.

يهمّنا هنا أن نحدّد المواضيع ذات الصلة المباشرة بمحور بحثنا. فقد تناول علماء الأصول في سياق البحث عن حجية القطع تحليل ماهية القطع (من زاوية نفسية)، وفي هٰذا الإطار استخدمت مجموعة من القواعد الفلسفية والمنطقية لتشييد وأقامة دعائم هٰذه النظرية أو نقضها. ونبدأ معهم من تحليل ماهية القطع، ثم نتجه إلىٰ تشخيص سائر القواعد الأخرىٰ وتحليلها.

ماهية القطع :

بدهي أنّ المقصود بالقطع هو التصديق الجازم بالنسبة، ولكن ماهي

طبيعة هٰذا التصديق؟ لقد لاحظ علماء الأصول[1] أنّ هناك نعتين رئيسين يجب التمييز بينهما وهما الكاشفية والحجية. وذهبوا إلىٰ أنّ الكشف ورؤية الواقع هما أمران ماهويان للقطع، أي أنّ الكشف هو القطع عينه أو قل - وهو الصحيح - أنّ الانكشاف هو ذات القطع وعين ماهيته. وعلىٰ هٰذا الأساس قرّروا عدم إمكانية رفع وحجب الكشف عن القطع وعدم إمكانية جعله ووضعه له، فما دام هناك قطع فهناك كشف، وإلاّ اصطدمنا ببديهية «الهوية الذاتية» وجرّنا الأمر إلىٰ الوقوع في التناقض. وبهٰذا يضحي مفهوم الكاشفية للقطع مفهوماً تحليلياً، لاتناله يد الجعل والتعليل، إذ هو ثابت بنفسه للقطع، وافتراض ثبوته الجعلي يفضي إلىٰ تناقض.

أما بالنسبة إلىٰ النعت الثاني للقطع، أعني «الحجية»، فالمفهوم المتبلور - لدىٰ علماء الأصول المعاصرين - للحجية، أنها عبارة عن التنجيز والتعذير، والسؤال المطروح هنا هو: هل أنّ الحجيّة ثابتة للقطع ثبوتاً واقعياً، أي أن العقل يدرك ذلك بغض النظر عن أي اعتبار آخر، أو أنّها بناء

---

١. على أنّ هناك خلطاً وقعت فيه أبحاث الشيخ الانصاري بين الكاشفية والحجية. وقد ناقش الامام الخميني (رحمه الله) هٰذا الخلط مقرراً:

«ان الذاتي في باب البرهان او الايساغوجي مالاينفك عن ملزومه ولايفترق عنه والقطع قد يصيب وقد لايصيب، ومعه كيف يمكن عد الكاشفية والطريقية من ذاتياته، والقول بانه في نظر القاطع كذلك لايثبت كونه من لوازمه الذاتية لان الذاتي لايختلف في نظر دون نظر. واما احتجاج العقلاء فليس لاجل كونه كاشفاً على الاطلاق، بل لاجل ان القاطع لايحتمل خلاف ماقطع به وقس عليه الحجية فان صحة الاحتجاج من الاحكام العقلائية لا من الواقعيات الثابتة للشيء.»*

(*) تهذيب الاصول، ج٢، ص ٧٤.

عقلائي وحكم ثابت للقطع باعتبار العقلاء؟ وبصدد الإجابة عن هٰذا السؤال هناك اتّجاهان:

الاتجاه الأول: يذهب إلىٰ انّ الحجيّة هي أمر اعتباري.

الاتجاه الثاني: يعد الحجية مدركاً عقلياً ثابتاً في لوح الواقع.

ولايسعنا هنا إلا تفصيل الحديث في هذين الاتجاهين عبر تمحيص المنطلقات الفلسفية لكلٍ منهما:

الاتجاه الأول:

يمثّل هٰذا الاتجاه[1] المرحوم العلاّمة السيد محمد حسين الطباطبائي، وقد جاء علىٰ طرحه في كتابه «أصول الفلسفة والمنهج الواقعي»، وفي حاشيته علىٰ «كفاية الاصول»، ذهب العلاّمة في أصول الفلسفة إلىٰ أنّ حجية القطع تعني اعتبار العلم واقعاً، أي أن نعد الصُورَ المدركة مطابقة لما بإزائها في الخارج، ونرتّب آثار الخارج عليها. ويرىٰ الطباطبائي أنّ الاعتبار حاجة فطرية وضرورة تقتضيها حياة الإنسان، ولذا يضحي هٰذا الاعتبار واعتبارات أخرىٰ من الامور المفروضة قبل قيام الهيئة الاجتماعية، أي أنّ اعتبار العلم واقعاً أمر ضروري لحياة كل فرد، ومن ثم فهو ناجز لدىٰ كل فرد قبل انتمائه إلىٰ الجماعة واعتباراتها.

غير أن العلاّمة الطباطبائي في حاشيته علىٰ الكفاية طرح بياناً آخر،

---

١. هناك اتجاه آخر يذهب إلى اعتبارية الحجية على أساس اعتبارية الحسن والقبح العقليين وسنعالجه في إطار معالجة الاتجاه الثاني.

فهو يرىٰ أنّ حجيّة القطع عبارة عن وجوب متابعته . ويعتقد أنّ الإنسان لايصدر عنه فعل إلاّ بعد اعتقاده بوجوبه ، والوجوب هنا حكم اعتباري لأمر خارجي ، ولكن بما هو معلوم ، ثم إنّ الإنسان يعطي للمعلوم حكم الأمر الخارجي ، وهٰذا اعتبار آخر . فوجوب متابعة القطع يعيد إليه الاعتبار مرتين :

١ ـ إنّ الوجوب نفسه حكم اعتباري .

٢ ـ إنّ إعطاء العلم حكم الخارج هو اعتبار آخر .

وبغية إيضاح نظرية الطباطبائي نبسّط الحديث ونقول :

ذهب الطباطبائي إلىٰ أنّ كل فعل إرادي يصدر عن الإنسان يتضمن ضرورتين ووجوبين : أحدهما وجوب وضرورة حقيقية ، والآخر وجوب وضرورة اعتبارية .

فحينما يحس الإنسان بالجوع ينزع إرادياً إلىٰ تحقيق الشبع ، وهٰذا النزوع الإرادي يرافقه نزوع القوة الفعّالة إلىٰ إعمال أدواتها لتحقيق الشبع عبر الأكل ومستلزماته .

يلاحظ أنّ نزوع القوّة الفعّالة يرتبط بعلاقة ضرورية مع إعمال أدواتها ، وهٰذه العلاقة علاقة حقيقية (وفقاً لقانون العلِّيَّة) ، فالقوّة الفعّالة علّة وإعمال أدواتها معلول ، والعلاقة بين العلة والمعلول لدىٰ الطباطبائي والعقليين عامة علاقة وجوب وضرورة .

أما نزوع الإنسان إرادياً إلىٰ تحقيق الشبع ، فهٰذا النزوع يقترن مع غاية «تحقيق الشبع» بعلاقة يصطنعها الإنسان ويفترضها اعتباراً «يجب أن

أشبع » ، حيث تقوم هٰذه العلاقة بين الذات والصورة الذهنية للشبع ، ومن الواضح أنّ هٰذا الوجوب ليس حقيقة موضوعية ، بل هو مجرد اعتبار الإنسان وفرضه .

يرىٰ السيد الطباطبائي أنّ «الوجوب» هو أول المفاهيم التي يعتبرها الإنسان ، للتكيف مع متطلّبات حياته النوعية ، وهٰذا المفهوم يستدعيه الآدمي قبل انضمامه إلىٰ الجماعة وقِيَمْها واعتباراتها ، وهو مفهوم ضروري لحياة كل فرد ، ومن ثمّ فهو مفهوم ثابت لايتغير .

ثم إنّ الإنسان بالغريزة والفطرة ـ حسب الطباطبائي ـ يذعن بأنّ هناك واقعاً موضوعياً خارج ذواتنا ، محتم علىٰ الإنسان أن يتعامل معه ، وتتكشّف حقائقه صُوَراً ذهنية لدىٰ الإنسان ، والإنسان بالغريزة أيضاً مضطرٌ ، إلىٰ إدامة تعامله مع العالم الخارجي ، فيعدّ ويعتبر الصور العلمية مطابقة عينياً لما تكشف من الخارج .

علىٰ هٰذا الضوء يقرِّر الطباطبائي :

«ومن المعلوم أنّ الإنسان لايصدر عنه فعل ولايقتحم أمراً إلاّ عن إذعان لزومه ووجوبه لمكان الإرادة ، فهٰذا الحكم الاعتباري الذي كان الإنسان يعتبره للأمور بما أنها في الخارج إنما كان يعتبره لها بما هي معلومة وهو يتوهّمها خارجية عينية ، أي أنه كان يعطي للأمر المعلوم بما هو معلوم حكم الأمر الخارجي ، بما هو موجود في الخارج ، وللعلم حكم الخارج وهٰذا هو الاعتبار ، فمطلق وجوب الجري علىٰ وفق الاحكام الخارجية الذي يحيل إليه جميع التكاليف العامة العقلية

والخاصة المولوية فينتقل بحسب الوهم إلىٰ المعلوم أو أنّ وجوب الجري ينتقل إلىٰ مرحلة العلم انتقالاً يضطر الإنسان إلىٰ اعتباره ، فهٰذا الوصف الذي للعلم أعني وجوب الجري علىٰ وفقه أعني الحجية تطرّق إليه الاعتبار مرتين :

أحدهما من حيث العلم نفسه حيث إنّ هٰذا الوجوب نفسه معنىٰ اعتباري غير حقيقي واتّصاف الخارج به وهمي لاحقيقي ، وإن كان الإنسان يصوّر لهٰذه المعاني الاعتبارية واقعية في نفس الامر كما يجد الأمور الحقيقية موجودة ثابتة في الخارج ونفس الأمر .

وثانيهما من حيث إعطاء مايعتقده حكماً للواقع للعلم وحكم الموجود في ظرف الواقع للمعلوم الموجود في ظرف العلم»[1] .

ملاحظات حول نظرية الطباطبائي :

أ ـ إنّ أهم ملاحظاتنا علىٰ نظرية الطباطبائي هنا وحول مجمل بحثه في قضية الإدراك الاعتباري إنما هي ملاحظة منهجية في الصميم . لقد لاحظ العلاّمة ـ وهو علىٰ حق ـ في رسالته المستقلّة حول الإدراك الاعتباري أنّ بحثه هٰذا بحث نفسي ، وقد خلص فيه عن الإدراكات الاعتبارية إلىٰ مئات النتائج الخطيرة ، واستفهامنا هو : ماهو سبيل العلاّمة وماهي أدواته في هٰذا البحث النفسي ذي النتائج الخطيرة ؟

من الواضح أنّه لاسبيل إلىٰ البرهان في مثل هٰذه البحوث عامة ، إنما

١ . السيد محمد حسين الطباطبائي ، حاشية الكفاية ، ص١٧٨ .

تستند أساساً إلىٰ الملاحظة والتجربة ، أي أنّ السبيل إليها استقرائي ، فما هو حجم التجارب والاستقراءات التي اعتمدها العلاّمة الطباطبائي؟ من الملاحظ أنّ العلاّمة لم يقدم بيانات يصح النظر إليها علمياً في هٰذا المجال ، إنما كانت جلّ أدواته ملاحظات شخصية ، تتّسم في أغلب الأحيان بطابع استبطاني ذاتي ، وعلىٰ هٰذا الأساس لايمكن أن تكون معياراً موضوعياً يعتمده الباحث .

ب ـ يعتقد العلاّمة أنّ قضية التطابق بين العلم والمعلوم ، أو قل بين الإدراك وواقعه الموضوعي قضية اعتبارية ، فالآدمي بحكم ضرورة حياته في هٰذا العالم يضطر إلىٰ الأخذ بظاهرتي التطابق والتجانس . علىٰ أنّ الطباطبائي يذهب إلىٰ أنّ أصل الإيمان بوجود الواقع الخارجي هو أمر فطري غريزي . ونحن نتساءل هنا عمّا يبحث العلم ، أعني العلوم الحقيقية وقوانينها التي تتناول الواقع وتفسّر معطياته وأحكامه؟ والثقل الأكبر في كل بحثٍ علمي ينصب أساساً علىٰ تطابق القانون أو النظرية العلمية مع الواقع : هل أنّ النظرية صادقة ، هل أنّ القانون مدعّم بالشواهد والأدلّة التي تثبت حقّانيته وواقعيّته؟

إنّ جوهر البحث العلمي في مختلف أصناف المعرفة العلمية يكمن في إثبات أو إبطال التطابق بين مايحسبه الباحث علماً وبين واقع مايحسبه ، فيتوسّل الباحثون بالبرهان والدليل «استنباطاً أو استقراءً» لإثبات مايحسبونه علماً ، وأي قضية من قضايا العلم لاتكتسب علميّتها مالم يتقدّم رجال البحث العلمي بالأدلة المقنعة لإثبات تطابقها مع حقائق

الأشياء وواقع الأمور .

إذن فالتطابق بين العلم والمعلوم هو قضية العلم الجوهرية ، ويخضع إثباتها للبرهان والدليل ، فهي نسبة حقيقية بين موجودين أحدهما في عالم الذهن والآخر في عالم الخارج ، ولا يمكن أن تحصل بمحض الاعتبار والفرض .

ولو افترضنا مع الطباطبائي أنّ الإنسان مضطر إلىٰ اعتبار العلم واقعاً في حياته الأولىٰ ، فنحن لانشك في أنّ التجارب التي يمر بها الآدمي وتمر بها الشعوب تؤكد لهؤلاء عدم جدوىٰ هٰذا الاعتبار ، بل عليهم أن يتأكّدوا من التطابق بين العلم والواقع عبر وسائل أخرىٰ .

ج ـ لو سلّمنا جدلاً أنّ الطباطبائي قدَّم من الأدلّة والبيانات المقنعة مايثبت «اعتبار الوجوب» ، فهل لهٰذا الوجوب الذي افترضه الطباطبائي علاقة بالحجيّة التي يبحث عنها علم أصول الفقه؟

إنّ الوجوب الذي يقرّره الطباطبائي هو عبارة عن الصفة التي يتّسم بها كل فعل إرادي في مرحلة صدوره من الفاعل .

أما الحجية التي يتناولها علماء أصول الفقه فهي لاتعني إطلاقاً وجوب الفعل في مرحلة صدوره أو وجوب الفعل في نفسه ، بل حجية العلم التي يبحث عنها الأصولي عبارة عمّا يدركه العقل من التنجيز والتعذير واستحقاق العقاب والثواب .

إنّ علماء الأصول يريدون البحث عن القضية التالية : «هل أنّ مجرد حصول العلم بالحكم الشرعي كافٍ لإثبات استحقاق الثواب والعقاب أم لا؟» سواء صدر الفعل من الانسان أو لم يصدر .

الاتجاه الثاني :

يمثّل هٰذا الاتجاه معظم علماء أصول الفقه في مدرسة النجف الحديثة ، ولكي نركّز البحث نعتمد أساساً علىٰ متابعة هٰذا الاتجاه عبر علمين من أعلام هٰذه المدرسة ، السيدين الخوئي والصدر :

ذهب السيد الخوئي تبعاً لما ذهب اليه الخراساني في كفاية الأصول إلىٰ أنّ حجيّة العلم لازم عقلي ، أي أنّ العقل يدرك قبح معصية العالم وحسن طاعته واستحقاق العقاب والثواب ، «إنّ حجية القطع من لوازمه العقلية ، إنّ العقل يدرك حسن العمل به وقبح مخالفته . ويدرك صحة عقاب المولىٰ عبده المخالف لقطعه ، وعدم صحة عقاب العامل بقطعه ولو كان مخالفاً للواقع ، وإدراك العقل ذلك لايكون بجعل جاعل أو بناء من العقلاء ، لتكون الحجيّة من الأمور المجعولة أو من القضايا المشهورة ، بل من الأمور الواقعية الأزلية ، كما هو الحال في جميع الاستلزامات العقلية»[1] .

وهنا نتساءل : لو علمت علم اليقين أنّ اليابانيين يستخدمون العيدان في تناول طعام الأرزّ ، أو أنّ صاحب كتاب «ثروة الأمم» هو آدم سميث ... فما هي الحجيّة التي تتمثّل في هٰذه العلوم؟ إنّ معظم الأصوليين ردّدوا عبارة أنّ القطع حجة بذاته ، كما أنّ السيد الخوئي أطلق نظريته بأنّ الحجيّة لازم عقلي للقطع أي كل علم وقطع ، بينما لايترتّب علىٰ كثير من العلوم أي موقف عملي ، كيف تجب المتابعة أو يدرك العقل استحقاق العقوبة علىٰ

---

١ . مصباح الاصول ، ج٢ ، ص١٦ ـ ١٧ .

الإحجام والثواب علىٰ الإتيان بالفعل؟

لقد سعت المدرسة الأصولية في صراعها مع الموقف الإخباري من القطع العقلي إلىٰ تأسيس قاعدة محكمة يذبح علىٰ أعتابها الاتجاه الإخباري، فاتّجهوا إلىٰ إثبات الذاتية لحجية القطع، وجهدوا للتدليل علىٰ أنّ الحجية قضية تحليلية، ترجع أساساً إلىٰ ماهية القطع ذاتها، ومن ثم يستحيل سلب الحجية من القطع، مهما كانت مناشئه وأسبابه.

والمنادون باعتبارية القطع كالعلاّمة الطباطبائي ـ كما تقدّم ـ حاولوا تضمين هٰذا الاعتبار عنصر الضرورة، لكنها ضرورة حياتية كما سمّاها العلاّمة، وليست ضرورة منطقية كما أرادها أصحاب الاتجاه الثاني. لكن استعصاء استلال مفهوم الحجيّة من العلم ذاته دفع تلامذة صاحب الكفاية إلىٰ الاستدلال علىٰ حجيّة العلم بالتكليف الشرعي. لا حجيّة العلم بعامة، رغم التساهل في صياغة عبارات بعضهم، كما لاحظنا بصدد نص السيد الخوئي. المهم أنهم التمسوا دليلاً لحجية القطع، فكان القاعدة المشهورة «الحسن والقبح العقليان»، حيث أكّدوا علىٰ أنّ طاعة المولىٰ «مَن تجب طاعته» أمر يدرك العقل حسنه، كما يدرك قبح عصيان المولىٰ، وإدراك العقل لذلك لازم للعلم بالحكم الإلهي.

وقد لاحظ السيد الصدر علىٰ أسلوب متأخّري الأصوليين في الاستدلال علىٰ حجيّة العلم، أنّ هٰذا الاستدلال غير منهجي، بل هو استدلال دوري[1]. لوضوح أنّ حسن طاعة المولىٰ تعادل قولنا: حسن طاعة

١. بحوث في علم الاصول، م١، ص٢٨.

مَن تجب طاعته. فهناك في مرحلة أسبق يدرك العقل أنّ لله تعالىٰ حقاً في الطاعة، وثبوت هٰذا الحق هو الذي يرشح المنجزية واستحقاق المثوبة والعقوبة.

ويبدو ان بذور هٰذه الملاحظة السديدة نجدها في ما جاء في تقرير بحث السيد الخميني (رحمه الله) حيث قال:

«ان كان المراد من لزوم العمل علىٰ طبق القطع، العمل علىٰ طبق الحالة النفسانية، فلا يعقل له معنىٰ محصل، وان كان المراد العمل علىٰ طبق المقطوع والواقع المنكشف فليس هو من احكام القطع بل مآله الىٰ لزوم طاعة المولىٰ الذي يبحث عنه في الكلام.»[1]

ومن هنا اتجه السيد الصدر إلىٰ تفسير هٰذا الحق، فرأىٰ أنّ حق الطاعة حق ثابت في لوح الواقع، يدركه العقل استقلالاً، أي أنّ حق الله في الطاعة حق يدركه العقل إلىٰ جانب إدراكه سائر الثوابت الأخرىٰ كالحسن والقبح وغيرها من القواعد التي يراها الصدر ثابتة أيضاً، ومن هنا فقد لاحظ:

«فإن أريد إثبات ذلك بنفس تطبيق قاعدة قبح الظلم كان دوراً، وإن أريد بعد الفراغ من ثبوت حق الطاعة والمولوية فعلىٰ العبد تطبيق هٰذه القاعدة فهو مستدرك وحشو من الكلام، إذ بعد الفراغ من حق الطاعة للمولىٰ علىٰ العبد وبعد افتراض وجدانية القطع لدىٰ القاطع فلا نحتاج إلىٰ شيء آخر، إذ لايُراد بالمنجزية إلاّ حق

---

١. تهذيب الاصول، ج ٢، ص٨٤.

الطاعة ولزوم الامتثال»[1] .

لكن مَن يقول إنّ حق الطاعه ثابت لله فيما يعلم من تكاليفه ، إذ لعلّ هٰذا الحق ثابت للتكاليف والأوامر الإلهية في لوحها المحفوظ ، وبما هي تكاليف بغض النظر عن العلم بها ؟

وبصدد الإجابة عن هٰذا الاستفهام ، يقرر الصدر :

« هٰذا باطل جزماً لانه يستلزم أن يكون التكليف في موارد الجهل المركب منجزاً ومخالفته عصياناً ، وهو خلف معذرية القطع وواضح البطلان»[2] .

ونحن نلاحظ هنا أنّ هٰذه الإجابة تُعاني نفس الإشكال الذىٰ سجله السيد الصدر علىٰ طريقة تلامذة صاحب الكفاية من عدم المنهجية والدور ، إذ قرر أنّ المنجزية ولزوم الامتثال والمعذرية تابعة لحق الطاعة ، وإنّنا يجب أن نبحث ابتداءً عن حدود هٰذا الحق ، لنرىٰ هل أنّ القطع والعلم منجزان أو لا ، بينما استدلّ علىٰ حدود هٰذا الحق بمعذرية القطع ، وهٰذا يعني ثبوتها سلفاً .

المهم هنا أن نتفحّص الأساس العقلي لحجية العلم في إطار هٰذا الاتجاه ، بعد أن تبين أنه لا يرجع إلىٰ قضية تحليلية . لقد اتجه تلامذة صاحب الكفاية إلىٰ اعتماد مبدأ « الحسن والقبح » . وهٰذا المبدأ ومادارَ ويدور حوله من خلاف سوف ندرسه بشكل مستقل في القادم من بحوثنا . أما السيد

---

١ . بحوث في علم الاصول ، م١ ، ص٢٨ .

٢ . المصدر نفسه ، ص٣٠ .

الصدر فقد طرح «حق الطاعة» كقضية مدركة بشكل مستقل عن الحسن والقبح العقليين، وعن قاعدة «وجوب شكر المنعم»، علىٰ أنّ الاستقلال الذي تبنّاه الصدر يقوم علىٰ أساس تصوّراته عن العقل العملي ومدركاته، وعن تحليله لمفهوم الحسن والقبح العقلي. وسنأتي علىٰ درس نظريات الصدر في موضعها من حجية الدليل العقلي.

القطع الأصولي:

أكد البحث الأصولي علىٰ مقصود الأصوليين من اليقين والقطع، الذي يبحثون عن حجيته، فهم لايريدون اليقين البرهاني، الذي يقصده المناطقة بل يريدون الأعم منه. فهم يبحثون عن القطع واليقين المحض، أي كل انكشاف ورؤية يجزم بها الفرد، بغض النظر عن كونها رؤية عامة أو لا، وبغض النظر عن مصادرها ومنابع انبثاقها.

جاء تأكيد الأصوليين في بحثهم عن حجية «قطع القطّاع»، حيث أرادوا بالقطّاع، الفرد الذي يجزم ويتيقّن لمجرد أتفه القرائن، التي لايركن إليها الإنسان الطبيعي المتوازن. ثم قرّروا حجيّة مثل هٰذا اليقين، الذي لايقرّه المنطق بكل أشكاله، علىٰ أساس استحالة سلب الحجية عن القطع. لنبدأ مع السيد الخوئي، حيث يقول:

«المراد من القطّاع مَن يحصل له القطع كثيرا، من الأسباب غير العادية، بحيث لو اطّلع غيره عليها لايحصل له القطع فيها. إذا عرفت المراد من القطّاع، فاعلم أنه ربما يقال بعدم الاعتبار بقطعه،

ولكن الصحيح خلافه ، لما عرفت سابقاً من أنّ حجيّة القطع ذاتية لاتنالها يد الجعل إثباتاً ونفياً ، فهي غير قابلة للتخصيص بغير القطّاع»[1] .

لقد جاء نص السيد الخوئي علىٰ أنّ حجية القطع ذاتية تكراراً للإبهام الذي تثيره نصوص سلفه من الأصوليين ، فالحجية بالنسبة إلىٰ اليقين ليست جزءاً تحليلياً منه ، وليست لازماً ذاتياً له ، ذلك لأنّ مفهوم اليقين لايتضمّن مفهوم الحجيّة ، إضافة إلىٰ أنّ العلم واليقين مالم نضمها إلىٰ تكاليف مَن تجب طاعته لايستلزمان أياً من دلالات الحجيّة .

إنّ التأكيد علىٰ عدم قابلية «حجيّة القطع» للتخصيص إنما يستقيم إذا افترضنا ثبوت الحجيّة للقطع ثبوتاً ضرورياً ذاتياً ، علىٰ أنّ الخوئي لم يجدها إلاّ لازماً عقلياً للعلم بتكاليف المولىٰ . ولذا جاء اعتراض الصدر ، وهو علىٰ حق ، بأنّ التسلسل المنطقي للبحث يقتضي البدء من فحص طبيعة «حق الطاعة» ، فحق طاعة المولىٰ هو الذي يرشح الحجية للعلم .

لكن القطّاع اكتسب حظوة لم يحتسبها ، حيث أنّ مصيره ارتهنَ بمصير القاعدة العقلية ، التي سعىٰ الأصوليون لتأسيسها ، فتكون مرجعاً لمحاكمة دعاوىٰ الإخباريين بشأن القطع واليقين الحاصلين من أحكام العقل ومدركاته . إلا أنّ نزاهة الدرس تقتضي منّا وضع البحث في سياقه السليم ، ونقرّر : إنّ الحجيّة ليست ذاتية للقطع ، يدلنّا علىٰ ذلك أنّ تحليل مفهوم العلم لايفضي بنا إلىٰ العثور علىٰ الحجيّة فىٰ بطن هٰذا المفهوم ، فهي ليست جزءاً

---

١ . مصباح الاصول ، ج٢ ، ص٥٣ .

ماهوياً ذاتياً للعلم، وليست لازماً ذاتياً له أيضاً. ويؤيّد مانقرّره أنّ جل الأصوليين الذين أكدوا ذاتية الحجيّة لم يستطيعوا الإفادة منها في إثبات استحالة سلب الحجية من العلم، بل حاولوا إثبات ما أرادوه خارج إطار «مبدأ الهوية»، فاستدلوا بالتضاد ونقض الغرض.

وبهٰذا التقرير نستطيع دراسة موضوع «قطع القطّاع» بعيداً عن النزاع التقليدي بشأن حجية الدليل العقلي. وبغية مراعاة منهجية البحث نترك دراسة الحجية الأصولية لقطع القطّاع، حيث موضعها في دراسة قاعدة الحسن والقبح العقليين، ومبدأ حق الطاعة، وشكر النعم. ونعكف هنا علىٰ تحليلٍ ضروري لحجية القطع العلمية عامةً، ويدخل قطع القطّاع في إطار تفاصيلها:

اليقين، وحجيَّته علمياً:

لعل البحث عن «اليقين» وعلاقته بموضوعية الدراسات العلمية وذاتيتها من أخطر البحوث وأعرقها تاريخاً في نظرية المعرفة وفلسفة العلم، فقد عالجت بحوث المدرسة العقلية «اليونانية والإسلامية» وفلاسفة العصر الوسيط «الأوروبي» مشكلة «اليقين» من الزاويتين الوجودية والمعرفية «أنطولوجياً وابستمولوجياً»، حيث درسوا اليقين بوصفه ظاهرة وجودية «الوجود الذهني» ضمن أبحاث الوجود، ودرسوه بوصفه معرفة وعلماً عبر نظرية البرهان. واتخذ البحث حول اليقين في فلسفة أوروبا المعاصرة لوناً آخر، إذ انصبّت الأبحاث علىٰ الزاوية المعرفية لليقين، وأثيرت أسئلة

جديدة وكثيرة بشأن موضوعية اليقين .

ونحن هنا نعمد إلىٰ الاقتضاب فنقصر بحثنا علىٰ الأفكار الحيوية ذات الصلة بموضوع درسنا ، علىٰ أن نبدأ من مفهوم اليقين وأشكاله ومصادر حجيّته ، لننتقل بعد ذلك إلىٰ أهم المشكلات المطروحة بشأنه :

مفهوم اليقين :

اليقين هو الجزم والإذعان القاطع بصدق النسبة ، بحيث يختفي أي شك وتردّد . فاليقين رؤية وتصوّر يرافقهما حكم بواقعية هٰذا التصوّر . وأياً كانت نتيجة التحليل الأنطولوجي[١] لمفهوم اليقين يبقىٰ اليقين والعلم مرتبطين أساساً بالحالة النفسية للمتيقِّن ، ذلك لأنّ اليقين يتقوّم بحالة الحكم والإذعان ، وهي حالة نفسية بل فعل نفسي يصدره المتيقّن . هٰذا إذا لم نقرّر أنّ الانكشاف والرؤية هما ذاتهما حالة نفسية وفعل من أفعال النفس البشرية .

من الممكن عملياً أن يحصل اليقين لدىٰ أبناء البشر علىٰ اختلاف مستوياتهم ، فالعرفاء والمتصوّفة يحصل لهم اليقين ، والحكماء والفلاسفة والرياضيون والفيزيائيون ، وعلماء التاريخ ورجال السياسة وغيرهم ، والعاديون من البشر أيضاً يحصل لهم اليقين . ولكن ماهو اليقين الذي يسوغه العلم ويصح طرحه والحجاج علىٰ ضوءه؟ وبتعبير آخر ماهو اليقين

---

١ . هناك افكار مختلفة بشان المفهوم الوجودي لليقين ، لايعود الاختلاف حولها بفائدة كبيرة على بحثنا على الاقل . تجدها في أبحاث الوجود الذهني والعلم والتصور والتصديق .

الذي يصح الرّكون إليه علمياً ، وماهو اليقين الذي يجيز العلم العمل علىٰ ضوءه وبناء نظرية المعرفة علىٰ أساسه؟

الإجابة عن هٰذا الاستفهام تختلف حسب اختلاف مدارس الفكر في تصوّرها للعلم والقضية العلمية :

اليقين العلمي في مدرسة أرسطو :

تقدّم الحديث حول مفهوم العلم والقضية العلمية في مدرسة أرسطو ، واتّضح لنا أنّ القضية البرهانية هي القضية التي يتحقق اليقين والجزم القاطع بصحتها في إطار قضايا العلم ، وهيٰ التي يسوغ الاتّكاء عليها وإقامة نظرية المعرفة البشرية علىٰ ضوءها .

لكننا نعرف مع مدرسة أرسطو أنّ أكثر العلوم تعتمد التجربة وتُقيم نظرياتها علىٰ أساس قضايا تركيبية ، لا علىٰ أساس قضايا تحليلية مضمونة الصدق باستحالة اجتماع النقيضين أو مبدأ الهوية . من هنا حاولت مدرسة أرسطو أن ترد التجربة إلىٰ قضيتين برهانيتين ، صغراهما مجموعة القضايا المجرّبة بالذات «وهي بديهية في مدرسة أرسطو» ، وكبراهما قاعدة «التكرار لا يكون دائماً» ، حيث أكّدوا أنّ هٰذه القاعدة هي قاعدة عقلية يدركها العقل البشري بالبداهة . وبهٰذا تدخل القضايا التجريبية في إطار قضايا نظرية البرهان .

اتّجهت بحوث أغلب نقاد مدرسة أرسطو صَوْب القاعدة العقلية التي زعمت المدرسة بداهتها ووضوحها الذاتي ، وقد أكّدت أبحاث أستاذنا

الشهيد الصدر علىٰ أنّ هٰذه القاعدة لا تعدو أن تكون ذاتها قاعدة تجريبية قائمة علىٰ أساس تجمع القرائن الاستقرائية ، ومن ثمّ لا يصح إدخال القضايا التجريبية في إطار قضايا نظرية البرهان الأرسطية[1] .

ونحن لدينا اتجاه آخر في معالجة الموقف الأرسطي ونقده من القضايا واليقين التجريبيين . وقد أشرت إلىٰ هٰذا الموضوع بشكل عابر في الكتاب الاول من «منطق الاستقراء» ، وقد آن لنا هنا أن نطرح هٰذا الاتجاه بشكل مبسوط :

اتجاه في نقد اليقين والقضية التجريبية الأرسطية :

لنسترجع أولاً ماقرّرته مدرسة أرسطو من مفهوم لليقين العلمي والقضية البرهانية ، لقد اكّدت هٰذه المدرسة أنّ اليقين المطلوب في العلم هو الذي يرافقه يقين باستحالة النقيض ، وأن تكون القضية المتيقّنة ضرورية وذاتية وكلية ودائمة ، وعلىٰ ضوء هٰذه الشروط لليقين البرهاني قرّر رجال المدرسة : «أنّ القاعدة العقلية لاتقبل التخصيص» ، ذلك لأنّ قبول القاعدة البرهانية للتخصيص يتعارض مع شروطها ويتناقض مع مفهوم اليقين البرهاني ، لأنه يقين مركّب في الواقع من يقينين : أحدهما يتعلق بالقضية المتيقنة والآخر باستحالة نقيضها ، فالتخصيص الذي يطرأ علىٰ القاعدة الكلية يعادل الحكم بإمكان النقيض .

ناتي هنا لنرىٰ هل أنّ اليقين الذي توفّره التجربة حائز علىٰ السمات

١ . محمد باقر الصدر ـ راجع الأسس المنطقية للاستقراء .

الرئيسية المطلوب توفّرها في اليقين البرهاني أو لا؟ وإذا كان اليقين التجريبي غير حائز علىٰ هٰذه السمات فكيف جازَ للمدرسة الأرسطية أن تضع التجريبيات في قائمة مبادئ البرهان؟ نطرح أسئلتنا علىٰ الشيخ الرئيس ابن سينا، وسوف يطالعنا بنصوص، نقرأها، ثم نمحص الموقف منها:

«ما بال التجربة توقع في أشياء حكماً يقينياً ثم لو توهّمنا أن لا ناس إلا في بلاد السودان، ولايتكرّر علىٰ الحس إنسان إلا أسود، فهل يوجب ذلك أن يقع اعتقاد بأنّ كل إنسان أسود؟ فإن لم يوقع فلِمَ صار تكرّر يوقع وتكرّر لايوقع؟ وإن أوقعت فقد أوقعت خطأً وكذباً.

وإذا أوقعت خطأً وكذباً فقد صارت التجربة غير موثوق بها ولا صالحة أن تكتسب منها مبادئ البرهان، فنقول في الجواب عن ذلك:

إنّ التجربة ليست تفيد العلم لكثرة مايشاهد علىٰ ذلك الحكم فقط، بل لاقتران قياس به قد ذكرناه، ومع ذلك فليست تفيد علماً كلياً قياسياً مطلقاً بل كلياً بشرط، وهو أنّ هٰذا الشيء الذي تكرّر علىٰ الحس تلزم طباعه في الناحية التي تكرّر الحس بها أمراً دائماً، إلاّ أن يكون مانع فيكون كلياً بهٰذا الشرط لاكلياً مطلقاً»[1].

ولكي تتضح لنا بجلاء طبيعة الشرط الذي يقيد به ابن سينا كلية اليقين التجريبي ننقل عنه نصاً آخر، إذ يقول:

«ويكون ذلك مغلطاً لنا في التجربة من جهة حكمنا الكلي: فإنّ في مثل ذلك، وإن كان لنا يقين بأنّ شيئاً هو كذا يفعل أمراً هو كذا، فلا

---

١. منطق الشفاء، ج٣، ص٩٦.

يكون لنا يقين بانّ كل مايوصف بذلك الشيء يفعل ذلك الأمر، فإنّا أيضاً لانمنع أن سقمونيا في بعض البلاد يقارنه مزاج وخاصية أو يعدم فيه مزاج وخاصية لايسهل. بل يجب أن يكون الحكم التجريبي عندنا هو السقمونيا المتعارف عليها عندنا، المحسوس، هو لذاته أو طبع فيه يسهل الصفراء ...»[1].

إنّ التحفظّات التي طرحها ابن سينا بشأن اليقين التجريبي رغم كونها ملاحظات مبكرة بشأن تقنين عمليات الاستقراء وتنظيمها، إلاّ أنّها تزعزع العلاقة بين اليقين التجريبي واليقين البرهاني، وتفرز اليقين التجريبي بوصفه نوعاً آخراً من اليقين.

نلاحظ في ضوء ماتقدَّم من نصوص الشيخ الرئيس أنّ الثبات والدوام اللذين يُرادان للقضية البرهانية لايمكن الاحتفاظ بهما للقضية التجريبية. فاليقين التجريبي لايعمّم لكل حال وزمان، إنما يجب تقييده ضمن الظروف الخاصة بعمليات التجريب، ومن هنا لايقارن الحكم التجريبي يقيناً باستحالة نقيضه، بل تبقىٰ إمكانية النقيض إمكاناً مشروعاً، وبهٰذا يحرم اليقين التجريبي من حيازة أهم شروط اليقين البرهاني، أعني اقترانه بيقين استحالة النقيض.

علىٰ ضوء ذلك يتبين لنا أن القضايا التجريبية لاتنطبق عليها شروط نظرية البرهان الرئيسية، فهي بعامة لاتمنحنا قضية ضرورية الثبوت، بيقين لايزول. وهٰذا ماينسجم مع واقع مسيرة التجريب، فأينَ هي النظرية

---

١. منطق الشفاء، ج٣، ص٩٦.

العلمية التي قامت علىٰ أساس التجربة ولم يطرأ عليها استثناء؟ بل أين هي القضية التجريبية التي دامت في صدقها ولم يثبت خطأها او تعديلها وتحويرها؟ إنّ تاريخ العلوم يؤكد الإجابة السلبية عن كلا الاستفهامين .

ومن هنا فاليقين التجريبي لايصلح لان يدخل في زمرة اليقينيات البرهانية ، فضلاً عن أن تكون التجريبيات مبدأ للبرهان . وبهٰذا نستطيع أن نفسر الاضطراب الذي سجلنا صورة منه بشأن موقف الشيخ الرئيس والطوسي في تعميم نظرية البرهان لتشمل قضايا العلوم الطبيعية ، أو حسرها عن هٰذا الميدان .

نعود إلىٰ اليقين العلمي في مدرسة أرسطو ، حيث أكدت هٰذه المدرسة أنّ هٰذا اليقين يدخل في إطار صناعة البرهان ، الصناعة التي لاينضوي تحت لوائها إلا اليقين المنطقي ، وهو يقين مركّب من يقين بالنسبة ويقين باستحالة نقيضها . وقد سعت هٰذه المدرسة لادخال اليقين التجريبي في إطار صناعة البرهان ، عبر صياغة الدليل الاستقرائي صياغة قياسية (صغرىٰ وكبرىٰ) ، وبهٰذا يكون العلم كله استنباطاً مضمون الصدق بمبادئ بديهية .

وعلىٰ هٰذا الضوء تستبعد المدرسة الأرسطية من دائرة العلم اليقين القائم علىٰ أساس النزعة النفسية للفرد ، إذ لاتسوغ مبادئ البرهان مثل هٰذا اليقين الذي لايقوم علىٰ قاعدة ، بل تستبعد من دائرة العلم كل يقين لايتم له أن يقوم علىٰ سوق نظرية البرهان وقواعدها . حتىٰ اليقين الاستقرائي القائم علىٰ أساس تكرار الظاهرة ، مالم يبلغ درجةً كبيرة ، يكون معها الاقتران المطلوب إثباته أكثرياً أو دائمياً ، ليتسنىٰ تشكيل قياس كبراه قاعدة عقلية «الاتفاق لايكون دائمياً أو أكثرياً» .

اليقين في مدارس المعرفة التجريبية :

استمرّ المفهوم الارسطي لليقين مهيمناً علىٰ الفكر الإنساني عقدين من القرون ، ولايزال يحكم علىٰ حوزةٍ من هٰذا الفكر ، رغم انحساره تدريجياً عن حوزاتٍ أخرىٰ منذ مطلع عصر النهضة الأوربية ، حيث بداية شيوع الاتجاهات الحسية والتجريبية .

ابتدأت التجريبية حياتها بمحاولة تقويض البناء العقلي الأرسطي كله ، فهاجمت مبادئ العقل الأرسطية ، وعدت المنهج القياسي منهجاً عقيماً لاينتج سوىٰ تحصيلات حاصل . أما ما ينشده العلم فلا يتوفر إلا عن طريق الاستقراء عبر الانتقال من عالم المحسوسات الجزئية إلىٰ القوانين والأحكام الكلية ، فاليقين كله حتىٰ اليقين الرياضي إنما هو يقين استقرائي ، ومن ثم فهو يقين غير برهاني وفق المصطلح الأرسطي .

لكن التطورات التي مرّت بها التجريبية بعد «جون ستيوارت ميل» أدت إلىٰ تبلور تيار يكاد يسيطر علىٰ فلاسفة العلم في العالم المعاصر . وقد أكدت أبحاث هٰذا التيار علىٰ الفصل الحاسم بين قضايا المنطق والرياضة (حيث تتسم هٰذه القضايا بالكلية والضرورة ، ومن ثم فاليقين فيها يقين برهاني) وبين قضايا العلوم التجريبية .

فقضايا العلوم التجريبية تعتمد المنهج القائم علىٰ أساس الاستقراء ، والاستقراء يقوم علىٰ أساس تجميع الشواهد والقرائن لدحض الظاهرة أو تأييدها . وهٰذا التجميع مهما بلغ من القوة والكثرة لايبلغ درجة اليقين ، بل

لايؤدي الاستقراء والتجربة إلا إلىٰ درجة من الاحتمال والترجيح ، وبهٰذا يكون العلم كله احتمالياً .

وفي إطار اتجاهات التجريبية المعاصرة طرحت قضايا كثيرة تستدعي البحث والمناقشة ، بما فيها القضية الرئيسية «احتمالية العلم» . لكن الذي يمس بحثنا مساً مباشراً هو بعض الملاحظات المتعلقة بمشكلة الموضوعية في فلسفة العلم المعاصر . فبعد سيادة الواقعية وانحسار النزعات المثالية في الفلسفة الحديثة ، اتجه التيار الرئيس للنزعات التجريبية «المدرسة الوضعية» صوب تحرير العلم وفلسفته من مخلفات النزعة الذاتية في المعرفة ، في محاولة لإعطاء العلم طابعاً أكثر موضوعية . فجاءوا الىٰ الاحتمال ، ليؤكدوا ضرورة إلغاء المفهوم الذهني «الذاتي» واستبداله بمفهوم واقعي عيني ، فبدلاً من الاتجاه نحوَ اعتبار الاحتمال درجة من درجات التصديق والاعتقاد العقلي ، قرّروا ضرورة فهمه علىٰ أساس موضوعي وتعريفه وفقاً للتكرار العيني ، وعلىٰ أنّه نسبة تكرار الظاهرة .

يمكن أن يكون الموقف في التفسير الموضوعي للاحتمال مرتكزاً علىٰ قاعدة أشمل تقضي بأنّ اليقين والظن والاحتمال هي مفاهيم ذاتية ترتبط بالعالم لا بالمعلوم ، ومن ثم فهي موضوع بحث النفس ، وليست هي الواقع الموضوعي الذي يبحث العلم عنه . وعلىٰ هٰذا الأساس فما يرتبط بالسيكلوجية يجب حذفه من دائرة العلم الموضوعية . وبهٰذا يكون التصديق بكل درجاته مسألة ذاتية ، ويكون اليقين بعامة أمراً ذاتياً[1] .

١ . هٰذا ما أكدته دراسات فيلسوف العلم المعاصر كارل بوبر .

ملاحظة :

قلت آنفاً إنني أتوخىٰ الإيجاز والإجمال ، ولا أحيد عنهما هنا ، تاركاً تفصيل البحث حول البناء العام للفكر الوضعي ، ولمدرسة فيلسوف العلم المعاصر «كارل بوبر» إلىٰ موقعه في دراسات لاحقة إن شاء الله . وسأضع ملاحظاتي في النقاط التالية :

١ ـ إنّ الاتجاه العام للفكر الوضعي ، ولمدرسة «بوبر» ليس اتجاهاً مقبولاً لدينا ، ومن هنا فنحن لانتفق مع كثير من الأصول الموضوعيه التي أفضت إلىٰ النتيجة المقررة .

٢ ـ أشرت إلىٰ أنّ اليقين في تحليل ماهية القطع إنما هو أمر يرتبط بذات العالم ، وليس قضية موضوعية . وهٰذه نقطة لقاءنا مع الموقف المقرر آنفاً . لكنني أضيف إلىٰ أنّ الأحكام التي يصدرها كل باحث إنما تفضي إلىٰ موقف ذاتي من هٰذا القبيل .

فلو أخذنا المعيار الذي اتخذته التجريبية بشأن تمييز القضية العلمية من سواها ، فقد قرّروا أنّ القضية العلمية هي تلك القضية التي يمكن التحقق من صدقها ، وقرر بعض آخر منهم أنها القضية التي يمكن اختبارها وتكذيبها .

وسواء أخذنا بالمعيار الأول أم أذعنا للمعيار الثاني فسوف ننتهي إلىٰ أحكام هي من جنس التصديقات واليقين . ومن ثمّ فإن هٰذه الدرجة من الذاتية أمر لامناص منه .

٣ ـ العلم يبحث عن اكتشاف واقع العلاقات بين الأشياء ، وقيمة أي

نظرية علمية إنما هي رهن مستندها ، بل حتي رفض النظرية العلمية كموقف معرفي يظل أمراً ذاتياً ، إنما الذي يتفحّصه العلم هو مستند هٰذا الرفض ، أو قل حجته ودليله .

٤ ـ علىٰ ضوء ماتقدَّم نستطيع أن نقرّر أنّ اليقين والعلم في مقاييس البحث العلمي ليس حجةً بذاته ، إنما يكتسب حجيّته وجدارته من الدليل الذي يتكّئ عليه والحجة التي يستند إليها . فاليقين يخرج من عالم «السيكولوجية» ودائرة الذات ويدخل ميدان البحث العلمي بفضل الحجة التي يقدمها والدليل الذي يستند إليه . وعلىٰ هٰذا الاساس لايدخل اليقين الذاتىٰ القائم علىٰ أساس النزعة النفسية للمتيقّن إلىٰ ميدان العلم ولايصح الحجاج به ، إنما يبقىٰ ظاهرة يستطيع البحث النفسي أن يتناولها ويمسك بها لتكون مادةً لدرسه .

وبعبارة أخرىٰ أقرب إلىٰ لغة البحث الاصولي : إنّ الانكشاف ليس حجة علمية بذاته ، والانكشاف الذي يدخل دائرة العلم علىٰ مختلف مدارس تفسير العلم ، إنما هو الانكشاف الذي يستند إلىٰ قاعدة ، فالحجية يكتسبها الانكشاف اكتساباً من دليله وقاعدته التي يستند إليها . فحدوس العلماء تبقىٰ ملكاً لهم ، ولاتضحي ملكاً مشاعاً للعلم إلا بعد أن تدعمها الحجج والأدلّة التي يصح الرجوع إليها .

□ حجية العقل

العقل العملي

(٤)

حجية العقل

نظرة تاريخية :

هل سيمتد عمر الصراع بين النص والاجتهاد ، بين الرأي والحديث ، أو أنّه سيرحل بلا رجعة؟ هٰذا الاستفهام كان حصيلة قراءتي لتاريخ هٰذا البحث؟

منذ فجر رسالة الإسلام بدأت في الأفق مشكلة الصراع بين الرأي والنص ، هٰذه المشكلة التي اتخذت وجوهاً متعددة عبر مراحل التاريخ الإسلامي ، فلم تخل مرحلة من مراحل تاريخ المسلمين الفكري والسياسي من أن يتقاتل فيها الاجتهاد والنص ، العقل والشرع ، رغم تعدد ألوان الطرح واختلاف ميادين الاقتتال وأساليبه .

كانت المشكلة يوماً في ميدان الفكر وممارسة الخيار السياسي، واضحت يوماً في ميدان العقيدة، وكانت أيضاً في ميدان الشريعة وفقه الاحكام، ومن ثمَّ فهي قائمة في حقل أصول هٰذا الفقه وقواعده. كان النص والسقيفة، وكان ابن عباس وابن مسعود، وكان الأشعري وواصل، وكان أبو حنيفة ومالك، وكان الشافعي وابن حزم ... ثم البحراني والوحيد ...

وقبل الإسلام كانت هناك مشكلة العقل والنص في الديانات الكبرىٰ، واليوم أيضاً هناك مشكلة حرفية النص وروح القانون، والمشكلة قائمة أيضاً داخل المذهب الفكري الواحد بين نصوص الرواد واجتهادات الشراح.

هناك من يذهب في قراءة هٰذه المشكلة إلىٰ القول: أنّ حقيقة الجدلية بين العقل والشرع هي صراع التجديد وحرية الراي في مقابل المحافظة والسلفية. ومن الممكن بل المحقق أنّ بعض حلبات النزال بين العقل والشريعة تعود في الجوهر إلىٰ صراع بين اتجاه التجديد والخروج علىٰ النص وبين إتجاه المحافظة علىٰ النص والتقيّد به. لكن هٰذا المذهب في تفسير المشكلة لا يصلح لأن يكون المعيار العام، الذي نفهم في ضوءه خلفيات المشكلة علىٰ مختلف المستويات وتنوع الميادين.

وهناك من يتجه إلىٰ تفسير المشكلة في ضوء تباين البيئات في تلاقحها مع تيارات الفكر اليوناني وتعاطيها للحكمة والمنطق. فالعراق المتحضر بكوفته التي ورثت الحيرة لا بد أن تنشط فيه مدرسة الراي، أما الحجاز البدوي الذي بقي في منأىٰ عن تيارات الفكر اليوناني فلا بد أن يظل وفياً

للنص والحديث ـ وهٰذا الاتجاه في التفسير لا يختلف حظه عن سابقه ، فهو. وإن أماط اللثام عن عامل مؤثر ، لكنه أغفل مؤثرات أخرىٰ .

وبصورة عامة فإن الراجح لدينا أنّ هناك مجموعة عوامل أفرزت هٰذه المشكلة يمكن أن نلقي الضوء عليها عبر متابعة تاريخ موضوع بحثنا «حجية العقل» لدىٰ علماء أصول الفقه .

هناك نزاعان متميزان في تاريخ علم أصول الفقه فىٰ مدرسة أهل البيت بشان موضوع حجية العقل . خاض النزاع الأول أئمة المذهب ﷺ مقابل المنهج العقلي الذي طرحته مدرسة أبي حنيفة خاصة وأهل السنة عامة . حيث تقرر في ضوء هٰذا المنهج العمل بالقياس والاستحسان والمصالح المرسلة . وقد كان موقف المدرسة الأصولية الإمامية إنعكاساً للموقف الصارم والواضح الذي قرره أئمة المذهب ﷺ ، وأنْ لا حجية للعقل في تشخيص الحكم الشرعي ، وأنّ الدين والشرع لا يتحددان وفق مصوبات العقل البشري ، وأنّ السنة إذا خضعت للتمثيل «القياس الاصولىٰ» مُحق الدين . وقد ألف السلف من علماء أصول الفقه الشيعي تناول هٰذا البحث بشكل مستقل تحت عنوان (القياس) . وأطبقت كلمتهم علىٰ إبطاله وإلغاء حجيته . ولم يعد لهٰذا البحث دور في بحوث المدرسة الأصولية الحديثة سوىٰ الاهتمام الذي أبرزته الدراسات المقارنة .

أمّا النزاع الثاني بشان (حجية العقل) لدىٰ علماء الأصول فلم يدخل حيّز التدوين إلاّ في القرن الحادي عشر الهجري ، بفعل ما أثارته أبحاث الأمين الإسترابادي النقدية . هٰذه الأبحاث التي مذهبت الاتجاه الحديثي

والإخباري ، فبرزت إلىٰ حيزِ الوجود مدرسة نظرية تحمل اسم المدرسة الإخبارية في إطار مدرسة أهل البيت ﷺ . وأطلق علىٰ ما يقابلها من اتجاه المدرسة الاصولية .

نعم ؛ لم يأت الأمين الإسترابادي باتجاه جديد في العام من أبحاث مدرسته ، بقدر ما ساهم في وضع حجر الأساس لصراعٍ لم يكن لمدرسة أهل البيت ﷺ أن ألِفتْه . فالروح الإخباري ، ومحاولات التحفظ علىٰ طغيان النزعة العقلية في الدرس الفقهي لم تكن جديدة علىٰ أوساط فقهاء الشيعة ، بل كانت تتفاعل مع سواها في إطار مدرسي واحد . وهٰذا ما دفع الشيخ يوسف البحراني صاحب «الحدائق» لكي يقول : «ولم يرتفع صيت هٰذا الخلاف ولا وقع هٰذا الإعتساف إلاّ من زمن صاحب الفوائد المد سامحه ... »[1] . وبهٰذا يشير الشيخ البحراني إلىٰ الصراع الفكري ي احتدم بين الاتجاهين وانتهىٰ إلىٰ معركة اجتماعية وسياسية ، جانبت في كثير من وجوهها أخلاق البحث العلمي ، وانتهكت فيها محارم وعمِّدت بالدم! ونحن هنا لا يهمنا الخوض في درس وتقويم هٰذا الصراع وفتنته المريرة ، فنشارك البحراني حكمه أو نخالفه ، فهٰذا ما نتركه لآخرين . إنما الذي نركز عليه هنا هو مراجعة تاريخية عامة لموقف الإسترابادي من العقل وحجيته .

هجر الأمين الإسترابادي وطنه «إيران» في مطلع القرن الحادي عشر الهجري ، حيث كانت يومئذ تحفل في حاضرتها (أصفهان) بجهابذة العقل وروّاد مدرسة الإحياء الفلسفي ؛ ثمّ بارحها بعد أن تعلم في «شيراز» شيئاً

---

١ . الحدائق الناضرة ، المحدث الشيخ يوسف البحراني ، م١ ، ص١٧٠ .

من الحكمة مغرّباً صوب النجف الأشرف ليتعلم «أصول الفقه» عند خلاصة العقل الاصولي آنذاك الشيخ حسن «صاحب المعالم»، إلىٰ جانب درسه الفقه وعلوم الحديث، ثم عزم علىٰ ترك النجف ميمماً وجهه صوب الحجاز، ليتخذ من المدينة المنورة موطناً، تتبلور فيه أفكاره، التي أصحر بها هناك.

هاجم الإسترابادي المنهج السائد لدىٰ فقهاء الإمامية، وقد ذهب في نقده إلىٰ جذور المنهج بدءاً من عصر التدوين، ناعياً علىٰ ابن الجنيد والعماني، مؤاخذاً الشيخ المفيد، ناقداً المرتضىٰ، لتتركز نقوده أخيراً علىٰ العلامة الحلي.

إمتازت محاولات الإسترابادي النقدية بأنها تجاوزت الوقوف علىٰ تفاصيل الخلاف في (البراءة والاستصحاب وبحث المفاهيم)، حيث كانت هٰذه البحوث مصباً رئيسياً لصراع المحدثين والاصوليين. أجل، لقد قدمت بحوث الإسترابادي استعراضاً نقدياً للعقل، ووظفت نتائج هٰذا النقد في البحث الاصولي[1].

وبهٰذا يتضح أنّ الإسترابادي طرح اتجاهاً معرفياً جريئاً، حيث هاجم مسلمات مدرسة أرسطو والاتجاه العقلي عامة، وسبق عمانوئيل كَنت بأكثر من قرن في نقد العقل النظري.

والمؤسف حقاً أنّ أطروحة الإسترابادي في هٰذا المجال ارتبطت ارتباطاً

١. أؤكد أن الاتجاه العام للإسترابادي ليس جديداً، إنما الجديد في فكر الإسترابادي هنا هو أطروحته في نقد العقل النظري.

وثيقاً بالصراع الحاد الذي أسهمت حدة الإسترابادي نفسه بتأجيجه . فلم تقرأ أطروحته قراءة محايدة ، بل كتب لها الإغفال حتىٰ لدىٰ الإخباريين أنفسهم . رغم أن تيار الفكر الذي طرحه الإسترابادي وتبنّاه أنصاره استطاع أن يعرقل توسع علم الأصول ما يقرب من قرنين .

لقد امتدت آثار الإسترابادي الفكرية إلىٰ معقل العقل والحكمة ، ولاقت صدىٰ إيجابياً في بعض وجوهها في (إيران) عامة ، وفي المركز (اصفهان) خاصة . فقد لاقت قبولاً عند المجلسي ، وتبناها الفيض الكاشاني ، ودافع عنها الحر العاملي ، ولكن الذي امتد من آثاره هو اتجاهه العام نحو تحكيم الروح الإخباري في الدرس الفقهي ، دون إن يبرز نقده للعقل فيفرز آثاره علىٰ مجمل النشاط العقلي السائد آنذاك .

لقد كانت حاضرة إيران (أصفهان) تبشر بإحياء جديد لأبحاث الحكمة ـ كما أشرنا ـ ، وهاجر الإسترابادي من موطنه وهو يحتفي بأساطين الفلسفة والحكمة نظير : الداماد (ت ١٠٤١هـ) ، وملا صدر الشيرازي (ت ١٠٥٠هـ) ، وأبو القاسم الفندرسكي (ت ١٠٥٢) . حيث أعادت مدرسة أصفهان للتراث العقلي حيويته ونشاطه ، وقدمت افكاراً جديدة ، يبدو أنّ الإسترابادي لم يحتك بها الاحتكاك الكافي .

بل الملاحظ أن آثار مدرسة صدر الدين الشيرازي الفلسفية ، حيث كتب لمدرسة أصفهان أن يكون الشيرازي عمادها ، وكتب لفكره أن يكون السائد من بين جيل روادها ـ أن أفكار الشيرازي لم تتسرب إلىٰ ميدان علوم الشريعة (الفقه واصوله) إلا رويداً ، وبعد إجيال . أي بعد هضم أفكار

الشيرازي، وهنا عنصر الزمن الذي يحكم بالضرورة، مضافاً إلىٰ تقليد لدىٰ رجال الفقه في تعاطيهم الفلسفة والحكمة، حيث تتسرب إلىٰ بحوثهم وهي أدوات وجلة، يستخدمونها بتحفظ.

من هنا نلاحظ أنّ المستوىٰ العقلي الذي مسته نقود الإسترابادي اقتصر علىٰ العقل في مدرسة بغداد والحلة، فتركزت هجماته النقدية علىٰ آثار علم الكلام والمنطق في فكر السيد المرتضىٰ، والعلامة الحلي. دون إن تفقد محاولات الإسترابادي أهميتها، ذلك أنها تناولت بالأساس نظرية المعرفة والمنطق، التي لم تأت مدرسة أصفهان بالجديد الخطير في ميدانها؛ إذ أرسىٰ «نصير الدين الطوسي» أستاذ «العلامة الحلي» في حوزة الثقافة الشيعية الأسس العامة لنظرية المعرفة الأرسطية، ولم يطرأ عليها عبر مدرسة ملا صدرا الشيرازي أمر هام. علىٰ أن إتجاه الإسترابادي في قضايا الحسن والقبح العقليين (العقل العملي) لم يتجاوز في آفاقه الصراع التقليدي بين الأشاعرة والمعتزلة، مرجحاً نظرية الزركشي في إثبات الحسن والقبح الذاتيين، وإنكار الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع.

أمّا ردود الفعل التي خلفتها مواقف الإسترابادي الفكرية فلعل ما سجّله الفاضل التوني (ت ١٠٧١ هـ) في كتابه «الوافية» هو أول رد فعل مدون، والملاحظ أن التوني رغم سعة اطلاعه علىٰ أبحاث علم الأصول في عصره، لم يترك لنا موقفاً إزاء نقد العقل النظري لدىٰ الإسترابادي، وجل ما ذكره هو تعليق علىٰ موقف الإسترابادي بشأن المستقلات العقلية (الحسن والقبح العقليان)، ولا يتعدىٰ هٰذا التعليق حد التردد والحيرة التي كانت

موقف الفاضل التوني إزاء موضوع البحث .

نعم ، كتب لنظرية الإسترابادي في موضوع الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع أن تبقىٰ السيد السائد لدىٰ علماء الشيعة ، حتىٰ لدىٰ أستاذ الوحيد البهبهاني في حاشيته علىٰ «الوافية» ، فقد سجل «صدر الدين القمي» المتوفّىٰ سنة (١١٦٠ هـ) موقفاً منسجماً مع موقف الإسترابادي . ونلاحظ أن الموقف فىٰ مدرسة الوحيد البهبهانىٰ (ت ١٢٠٦ هـ) لم يتسجل لصالح نظرية العقل بشكل كامل . بل نجد أن صاحب (الفصول) الشيخ محمد حسين الأصفهاني (ت ١٢٥٠ هـ) ينتصر لاتجاه الإسترابادي .

واستمر الموقف غير قاطع حتىٰ زمان الشيخ مرتضىٰ الأنصاري (ت ١٢٨١هـ) ، حيث انتصر لنظرية العقل ، وبذل جهداً كبيراً لإثبات قاعدة الملازمة ، ومعارضة اتجاه الإسترابادي بجد وحماس .

ورغم ما احتله الشيخ الأنصاري من موقع خطير فىٰ تاريخ الفكر الأصولي ، حيث يعتبره كثير من الباحثين مجدداً ، فقد سيطر فكره علىٰ حوزة علم أصول الفقه ، لكن نظريته بشأن الملازمة لم تصمد طويلاً فسرعان ما عاد الانتصار لاتجاه الإسترابادي علىٰ يد تلامذة الانصاري .

أما موقف الإسترابادي من نقد العقل النظري فهو وإن لم يمتد إلىٰ حوزة العقل والحكمة ، حيث لم نجد لهٰذا النقد صدىٰ واضحاً لدىٰ المحدثين من رواد الفلسفة في مدرسة أصفهان ، إلا أنه كاد أن يكون الموقف السائد لاكثر من قرنين في حوزة علوم الشريعة . وقد قرر هٰذه الحقيقة الشيخ محمد تقي الأصفهاني (ت ١٢٤٨ هـ) حينما تعرض لرأي الأمين الإسترابادي ،

فقال : «وقد استحسن ما ذكره غير واحد ممن تأخر عنه إذا لم يكن مما توافقت عليه»[1] .

رغم الهجوم العاصف الذي شنه الوحيد البهبهاني ومدرسته علىٰ عامة الاتجاه الإخباري ، لم أجد في حدود متابعتي موقفاً متبلوراً إزاء نقد العقل النظري لدىٰ الإسترابادي ، قبل ما كتبه الشيخ مرتضىٰ الأنصاري ، وموقف الشيخ الأنصاري اقتصر علىٰ مناقشة نظرية الإسترابادي في ضوء نتائجها ، أي أنّ الأنصاري لم يأت علىٰ تحليل هٰذه النظرية في ضوء معطياتها الداخلية ، واستمر الأمر لدىٰ مدرسة الشيخ الأنصاري علىٰ هٰذه الحال حتىٰ عند صاحب الكفاية وتلامذته وتلامذتهم ، حتىٰ مجيء أستاذنا المجدد السيد محمد باقر الصدر رحمه الله ، الذي أولىٰ درس اتجاهات الإسترابادي المعرفية أهمية خاصة .

إتجاه مدرسة الوحيد البهبهاني ـ الذي تبلور بوضوح في أبحاث عميد هٰذه المدرسة الشيخ مرتضىٰ الأنصاري ـ لم يمس نظرية الإسترابادي المعرفية ، بل سعىٰ بإلحاح إلىٰ تأسيس قاعدة حجية القطع الذاتية ، هٰذه القاعدة التي حاولوا أن يبلغوا بها إلىٰ مصاف القواعد البرهانية ، لتكون ضرورية ذاتية ، ومن ثم فهي غير قابلة للتخصيص ، بغية أن تستخدم سلاحاً في وجه إلغاء حجية العقل والدليل العقلي . أجل ؛ لم تتشكل قاعدة حجية القطع علىٰ صورتها الراهنة قبل الشيخ الأنصاري ، إذ إن درجة العمومية

---

١ . هداية المسترشدين في شرح معالم الدين : محمد تقي الاصفهاني ، الطبعة الحجرية ، ص٤٤٣ .

والدوام والثبات التي منحها عقل الانصاري لهٰذه القاعدة لم تكن مالوفة حتىٰ لدىٰ تلامذة الوحيد[1].

يهمنا من هٰذا الاستعراض العاجل لتاريخ المشكلة أن نؤكد علىٰ أن المعركة بين النص والاجتهاد، بين العقل والشرع ليست معركة بين الاثنين، بل هي معركة الاجتهادات المختلفة، وهي صراع العقول، الذي تفرضه سنة الحياة وطبيعة الإنسان، وإلا فهل من المعقول أن يصطدم النص مع فهمه؟ إنما هي الأفهام تصطدم وتتقاتل متترسة بالنص، هٰذا الرسول المسالم، الذي طالما جرّوه إلىٰ ساحة المعركة بلا استئذان؛ وإلاّ فهل من الممكن أن تصطدم شريعة رب الحكمة وسيد العقلاء مع معطيات الحكمة ومفاهيم العقل القراح؟ إنها معركة الإنسانية العاقلة في مسيرتها نحو الصواب، هٰذه المسيرة الطويلة، التي لا يعرف أحد من أبنائها شاطئ مرساها وساعة منتهاها.

ومن هنا نؤكد: أنّ الصراع الأصولي الإخباري، لم يكن يوماً ـ في جوهره ـ صراع المجتهدين والمحدثين، بل هو صراع اجتهادات، ولم يكن نزالاً بين العقل والنص، بل هو صراع عقول، وإلا فهل هناك اخطر من الإسترابادي مفكراً عقلياً، هٰذا الذي أدلىٰ بدلوه في ميدان العقل العملي، والذي قدم نقداً جذرياً للعقل النظري ووسائل إدراكه وقيمة مدركاته؟!.

---

١. المعروف ان الشيخ جعفر كاشف الغطاء كان يذهب إلى عدم حجية قطع القطاع، وان القطع الذاتي ليس بحجة. ولعل هذا الاتجاه هو السائد في مدرسة الوحيد، الذي لم يكتب له البقاء على يد سيف الذاتية الذي شهره الانصاري. راجع: فرائد الاصول: الشيخ مرتضى الانصاري، قطع القطاع، ص١٣، الطبعة الحجرية، كتابفروش مصطفوي.

كما نؤكد : أن روح مدرسة الاجتهاد الشيعي حينما يعرقلها النصيون أو العقليون ، المتترسون خلف النص المقدس أو العقل المهيب ـ وطالما استطاعوا أن يعرقلوها ـ حينما يعرقلون هٰذا الروح الذي هو سرّ النموّ ، فإنما يقمعون حركة الفكر ، التي طالما عرقلتها مصالح السلطان وقوة المال وخطط أعداء هٰذه الأمة وهٰذا الدين ، تحت شعار الخوف علىٰ الشرع ، وحفظ بيضة الدين ومحاربة المبتدعين ، أو تحت شعار محاربة الجهل ، وقطع دابر الضلالة[1] .

وأن ندعو اخيراً إلىٰ قراءة معمقة لتاريخ حقبة هٰذا الصراع ، هٰذه الحقبة التي تلقي بظلالها بعيداً علىٰ معتقداتنا وفقهنا وثقافتنا .

حجية العقل :

ينوّع الحكماء العقل في ضوء تنوع مدركاته إلىٰ عقل نظري وعقل عملي ، وينوع علماء الأصول البحث في الدليل العقلي إلىٰ حقلين ، حقل المستقلات العقلية حيث يستقل العقل وحده بالكشف عن الحكم الشرعي ، وحقل غير المستقلات العقلية ، حيث تنضم المدركات العقلية إلىٰ الحكم الشرعي لتكشف عن حكم شرعي آخر .

---

١ . وهنا لا بد لي من وقفة إجلال وإكبار لروح شيخ المجتهدين ورائد المحدثين الشيخ يوسف البحراني رحمه الله ، هذا العظيم الذي اصطلى بفتنة هذا الصراع المزلزل ، فلم تنحرف به الأهواء ، وظل داعية علم ورسول حق .
«إنما هو على مذهب أئمتهم ... ولكن ربما حاد بعضهم إخبارياً كان أو مجتهداً عن الطريق ... فهو لا يوجب تشنيعاً ولا قدحاً ... » الحدائق الناضرة ، م١ ، ص١٦٩ـ١٧٠ .

قبل أن نبرمج البحث نتساءل : ما المقصود بالحجية وحجية العقل؟ من الواضح أنّ الاصوليين لا يريدون من الحجة مفهومها العلمي والمنطقي ، أي الدليل والمسوغ المنطقيين للكشف والنظرية ، إنما يبحثون عن المسوغات والموجبات التي تجوِّز الاعتماد علىٰ القاعدة أمام المشرع وإزاء التكاليف والتشريعات الإلهية . والمتبلور بين الأصوليين هو أنّ الحجية تعني حكم العقل بالتنجيز والتعذير ، أي حكم العقل بوجوب الطاعة وسقوط التكليف . ولا خلاف حول أن هٰذا اللون من ألوان حكم العقل هو من صنف أحكام العقل العملي .

فبدءاً من تحديد مفهوم الحجية نحتاج إلىٰ إيضاحٍ وموقف من قضية العقل العملي .

إذن نبدأ من العقل العملي ، وخلال درس دلالاته وحجية مدركاته سندرس مجموعة قضايا أجلنا بحثها في الفقرة السابقة ، إذ سنأتي علىٰ درس الحجيّة الأصولية بعامة وحجية اليقين ، وحق الطاعة وشكر المنعم :

العقل العملي :

تمتاز مدركات العقل العملي عن مدركات العقل النظري بمفادها حيث يرتبط بالسلوك والفعل ، فتحدد ما ينبغي أن يفعل ، بينما تحدد مدركات العقل النظري ما هو كائن ولا علاقة له بالسلوك والفعل مباشرةً .

ويرتبط البحث الأصولي بشأن العقل العملي مباشرةً بالبحث المعروف بين علماء الكلام (الحسن والقبح العقليان) ، حيث يطرح الاستفهام

الرئيس : هل يدرك العقل الإنساني قبحاً وحسناً في الأفعال أو لا ؟ وهل أنّ ما يدركه العقل من قبح وحسن في الأفعال هو حكم الشرع أيضاً (وهٰذا ما يُعرف بقاعدة الملازمة بين حكم العقل والشرع) ، أم لا ؟

هٰذا هو إطار المشكلة في فكر المتكلمين ، وقد انعكست المسألة بإطارها وتفاصيلها علىٰ البحث الاصولي . لكن هناك فهماً فلسفياً لقضايا العقل العملي أخذ يترك آثاره في القرن الاخير علىٰ أبحاث علم أصول الفقه ، وسوف يحتل موقعه في إطار هٰذا البحث وتفاصيله . علىٰ أنّ الإطار العام للبحث في «العقل العملي» لدىٰ الاصوليين لم يتجاوز في كل الأحوال البحث في موضوع الحسن والقبح العقليين .

الحسن والقبح العقليان :

لعل موضوع الحسن والقبح العقليين هو من أشد موضوعات الحكمة والدرس العقلي طلباً لتحديد مدلولات اصطلاحاته تحديداً دقيقاً . فعبر اهتمام طويل بهٰذا الموضوع ومن خلال قراءتي وتأملي لما كتبه السلف والخلف لاحظت أنّ الاستخدام اللغوي يلعب دوراً كبيراً في تحديد خيارات الباحثين ، كما أثار كثيراً من الضباب ، الذي لا ينكشف إلا بفضل أداة دقيقة لتحليل المعاني ورسم حدود اللفظ .

من هنا أبدأ بالإستفهام التالي : ما هو الحسن وما هو القبح العقليان؟

قسّم السلف من المتكلمين[1] الحسن والقبح إلىٰ الأنواع الثلاثة التالية :

---

١ . راجع المواقف في علم الكلام ، عضد الدين الإيجي ، بيروت ، ص٣٢٣ ـ ٣٢٤ .

١) صفة الكمال كقولك : العلم حسن والجهل قبيح .

٢) وملائمة الغرض ومنافرته : كقتل زيد فهو حسن لأعدائه ، قبيح لأصدقائه .

٣) ما يستحق فاعله الذم والمدح أو العقاب والثواب ، كقبح الظلم وحسن العدل .

وقد اتفقت كلمتهم علىٰ أن المفهومين الأولين للحسن والقبح إنما هما من شأن العقل ، ومدركان عقليان ، وانصب الخلاف علىٰ المفهوم الثالث ، فذهب فريق إلىٰ أن إدراك ذلك هو شأن من شؤون الشريعة ، وليسَ للعقل نصيب فيه ، بينما ذهب فريق آخر إلىٰ أنّ الحسن والقبح مدركان عقليان حتىٰ بمعناهما الثالث . فانصبت جهود المتكلمين وعلماء أصول الفقه من بعدهم علىٰ الثالث من مفاهيم الحسن والقبح ؛ وتناولوا بالبحث العلاقة بين (الشرع والعقل) ، حتىٰ أظهروهما ـ دون أن يعلما ـ وكأنهما سلطانان يصطرعان علىٰ الحكم والقرار ![1]

---

١ . اشير هنا إلى نهج المتكلمين التقطيعي ، فنلاحظهم يتخيرون من بين معاني العقل احدها ، وهو الذي يرتبط بهدفهم المذهبي من استخدام العقل ، اعني (الدفاع عن العقيدة والشريعة) . فهم لم ينصرفوا إلى بحث عقلي متحرر وشامل ، ليقرروا ما يتوصلون إليه . بل اقتطعوا العقل اقتطاعاً ، وعكفوا على تحليل مفهوم العقل المقتطع في إطار جو افقد البحث الكلامي كثيراً من أهميته العقلية ، لانه غريب عن مناخ العقل والبحث في ثناياه . على انّ الروح الإقتطاعي الذي ساد الفكر الكلامي هو الذي سلب هذا الفكر كثيراً من أصالته ؛ فلأجل أن يدافعوا عن الشرع لاذوا بالعقل ، وبما أن اجتهاداتهم في فهم النص ورؤية الشريعة تختلف بالطبع ، حكموا ملاذهم المقتطع ، كل حسب ما اتخذ من إطار ، فكان تحكيماً كثر فيه التعسف ، لانهم اقتطعوه واستعاروا خصمه سلاحاً ، هذا السلاح (الجدل) الذي طالما فتك بالعقل ، وافقد الشرع هيبته وجلاله .

نعود إلىٰ التحديد الذي طرحوه للحسن والقبح لنرىٰ كيف لعبت حدود الألفاظ دوراً أساسياً في هٰذا البحث الخلافي ؟ فالشيخ الأنصاري ذهب إلىٰ وحدة البحث في الحسن والقبح وقاعدة الملازمة اعتماداً علىٰ تعريف الحسن والقبح ، فقال : «يظهر من جميع ما مر أن المراد بالحسن والقبح الواقعيين في عنوان النزاع المراد به ما به يستحق الفاعل المدح في العاجل والثواب في الآجل فاثبات أن العقل يحكم بالحسن والقبح في قوة إثبات أن العقل يدرك حكم الله كما هو المراد بالملازمة ... نعم لو كان المراد من الحسن والقبح هو مجرد المدح والذم دون الثواب والعقاب كان لتغاير العنوانين وجه»[1] . أراد من العنوانين الحسن والقبح العقليين ، والملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع .

بينما نجد أستاذنا الشهيد الصدر يذهب مذهباً آخر ، حيث يرىٰ أن قضية الحسن والقبح العقليين هي قضية مستقلة عن قضية الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع . وقد أقام مذهبه هٰذا علىٰ تحديد آخر لمفهوم الحسن والقبح العقليين :

«إن هنا مطلبين أحدهما : حسن الفعل وقبحه ، والآخر : استحقاق العقاب ، وقد يختلط أحدهما بالآخر فيتصور أنّ أحدهما عين الآخر ، فالقبح ما يستحق فاعله الذم والعقاب والحسن ما يستحق عليه المدح والثواب ، إلا أن هٰذا خطأ ، فإن الحسن والقبيح معناهما ما

---

١ . مطارح الانظار ، تقريرات الشيخ الانصاري : تاليف أبو القاسم كلانتري ، الطبعة الحجرية ، ص٢٣١ .

ينبغي أن يقع وما لا ينبغي كأمرين واقعيين تكوينيين من دون جاعل، وحينئذٍ تارة يطبق ذلك علىٰ فعل الإنسان نفسه فيقال إنه ينبغي في نفسه أو لا ينبغي، وأخرىٰ يطبق علىٰ فعل الآخرين ومواقفهم تجاه فاعل القبيح فيقال إنّ عقابه أو ذمه مما ينبغي أو لا ينبغي»[1].

إذن هناك مشكلة تحديد دلالات الاصطلاح في موضوع البحث، هٰذه المشكلة التي ورثها البحث الأصولي من تركة علم الكلام، حيث نلاحظ أن عقدة معظم المجادلات الكلامية تكمن في مشكلة دلالة الاصطلاح وافتقار الألفاظ إلىٰ تحديد واضح.

وثمة مشكلة أخرىٰ ورثها البحث الأصولي من التركة الكلامية، ولعلها ـ حسب وجهة نظرنا ـ العقدة المنهجية الرئيسية في بحث العقل العملي عند الأصوليين، أعني بها مشكلة تحديد مجال هٰذا البحث وتشخيص ميدانه. ومعالجة هٰذه المشكلة تمثل مركز الثقل لهٰذا البحث، حيث أشرت في المقدمة إلىٰ أنّ السؤال الأخير لهٰذا البحث هو تحديد مدىٰ سلامة استخدام القاعدة العقلية في ميدان البحث الأصولي، وسوف نحاول اكتشاف التوافق بين ميدان أحكام العقل العملي وميدان القاعدة الأصولية، وهل هما ميدانان مختلفان، أو أنهما عالم واحد يحكمه نفس المنطق؟

أشرت إلىٰ بعض مشكلات هٰذا البحث، وقد استهدفت المتكلمين فكانوا المسؤول الأول عن الهفوات المنهجية التي ابتلي بها البحث الأصولي تبعاً لهم فماذا ارتكب المتكلمون في هٰذا البحث، وماذا صنعوا؟

---

١. بحوث في علم الاصول، م٤، ص٤١.

إن لديّ تحفظاً علىٰ نقطة البدء في البحث الكلامي عامة وهي : إنّ الكلام الإسلامي انطلق من قاعدة الدفاع عن عقائد مسلمة سلفاً ، ثم استخدم العقل والمنطق سلاحاً في هٰذا الدفاع ، الذي كان في جوهره دفاعاً عن فهم النصوص وأسلوب الإفادة منها . ومن هنا اختلط منهجان مختلفان في ميدان واحد ، وهٰذا الاختلاط علاوة علىٰ أنه سلب العقل والمنطق حيادهما فقد أربك البحث العقيدي وعمق هوّة الاختلاف بين المدارس . فالعقل والمنطق لهما عالمهما وسياقهما الخاص ، والنص وقواعد فهمه لها عالمها ومنهجها الخاص ، ولا تعارض بين هذين السياقين ، بل قد يرفد أحدهما الآخر ، إنما ينشأ التعارض والاضطراب ، من جراء استبدال أحدهما بالآخر .

أمّا موضوع البحث فالذي صنعه المتكلمون هو : أنهم خلطوا بين ميدان التشريع وميدان العقل ، فأجروا أحكام أحدهما علىٰ الآخر . وسنأتي علىٰ هٰذا البحث ، إنما الذي يهمنا تأكيده هنا هو : إن السياق السليم للبحث يقتضي فحص العقل العملي فحصاً عقلياً مجرداً ، ثم يقوم البحث ـ في ضوء نتائج الخطوة الأولىٰ ـ بدراسة جدوىٰ الإفادة من مدركات العقل العملي عقيدياً ، ثم دراسة إمكانية الإفادة من هٰذه المدركات في ميدان التشريع . بينما الذي حصل في ميدان النزاع الكلامي هو أنّ المتكلمين حاكموا العقل العملي في ضوء نصوص الشريعة ـ مفترضين جميعاً وحدة الأفق والسياق ـ فالمواقف المختلفة التي سجلها البحث الكلامي رغم كل اختلافها تابعت درس العقل العلمي علىٰ أساس النصوص ، فالنصوص

وإثبات سلامة مصدرها كانت هم الإيجابيين ، والنصوص ودلالتها كانت هم السلبيين . فالنصوص هي التي أوحت لفريق برفض مرجعية العقل ، والنصوص وأهميّة إثباتها هي التي فرضت علىٰ فريق آخر مرجعية العقل!

من هنا لا بد لنا من بحث مستأنف نفحص خلاله طبيعة مدركات العقل العملي ، وسنؤثر التركيز ونبسط المتابعة بما تسمح لنا طبيعة دراستنا هٰذه .

العقل العملي :

هل هناك عقلان ، أحدهما عملي والآخر نظري؟ لم أجب عن هٰذا الاستفهام في ما تقدم ؛ لوضوح اتفاق عامة الباحثين علىٰ وحدة العقل الإنساني وتنوع مدركاته . فالقسمة إلىٰ عقل عملي وعقل نظري يُراد بها تنويع مدركات العقل ، حيث ينصب بعضها علىٰ كشف ما هو كائن ، وتتجه الأخرىٰ إلىٰ تحديد ما ينبغي أن يفعل ، ويبقىٰ المُدرك هو العقل ؛ هٰذا الموجود الذي يتوحد بتنوع مدركاته ، وهٰذا السر الذي ما زال مستعصياً علىٰ الفضح ، ولا سبيل إليه سوىٰ هٰذه المدركات ، نعم هٰذه المدركات التي يحار فيها التحليل ، ولا سبيل إلىٰ التحليل إلا عبر العقل ؛ فهو الخصم وهو الحكم!

ما هي طبيعة مدركات العقل العملية؟ وما هي هٰذه المدركات؟ ومن أين يبدأ سياقها ويبزغ أفقها؟

رغم تنوع واختلاف إجابات الباحثين عن هٰذه الأسئلة ، ورغم

ملاحظتنا لمناخين وذوقين يتوزع بينهما الدارسون، مع اختلافهم في إطار كل مناخ: مناخ الشرق ونكهة أبحاثه، وروح الغرب وسياق باحثيه؛ رغم هذا وذاك نستطيع أن نضع اليد علىٰ نماذج من الباحثين والاتجاهات، تضعنا علىٰ جادة فهمٍ واضح لما حصل من تعدد وتنوع، ومن ثمَّ نخلص إلىٰ النتائج الأساسية ـ التي تستدعيها دراستنا (المنطلقات العقلية للبحث في علم أصول الفقه) ـ علىٰ قاعدة البحث الموضوعي، والمتابعة الواضحة النزيهة؛ دون تقطيع وتجزيء.

هناك تياران تاريخيان في مناخ فكرنا ـ نحن في الشرق الإسلامي ـ تيار يمكن أن نسميه تيار الحكماء والفلاسفة، وتيار آخر هو تيار المتكلمين[1]. حكماء المسلمين ـ وعلىٰ رأسهم الشيخ الرئيس ابن سينا ـ اتجهوا في تفسير مدركات العقل العملي اتجاه المواضعة والاعتبار؛ حيث عدوّا عامة مدركات العقل العملي في عداد القضايا المتفق عليها من قبل الجماعة لغاية حفظ نظام الحياة الاجتماعية، فجاءت بحسب منطق هؤلاء الحكماء «قضايا مشهورة» لا تدخل في صناعة البرهان.

تبنت مدرسة المرحوم الشيخ محمد حسين الأصفهاني[2] اتجاه

---

١. علماء الكلام المسلمون مدرستان، مدرسة الاشاعرة التي لا تقر للعقل بصلاحية إدراك قضايا العقل العملي، وتترك تحديد وتوجيه السلوك جملةً وتفصيلاً للعقل الإلهي، ومدرسة المعتزلة وعموم الإمامية، وهي التيار الذي نقصده في دراستنا هذه.

٢. محمد حسين الاصفهاني (١٢٩٦ ـ ١٣٦١ هـ) أحد اعلام مدرسة النجف الحديثة، تتلمذ على الشيخ الخراساني صاحب «الكفاية»، درس الفلسفة، واضحت نظريات ملا صدرا الشيرازي جزءاً أساسياً في بنائه الفكري، مزج كثيراً بين البحث الفلسفي والبحث الفقهي والاصولي، حتى تميز بذلك.

الحكماء ، وبسطه المرحوم العلامة الشيخ محمد رضا المظفر[1] في كتابه «أصول الفقه» ، متابعاً أستاذه ، كما تابع المرحوم العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي هٰذا الاتجاه ؛ ليقيمه ـ كما أشرنا سلفاً ـ علىٰ قاعدة شاملة في تفسير القضايا الاعتبارية ، فجاءت متابعة الطباطبائي متميزة في سياق مدرسة الحكماء .

أما التيار الكلامي فقد رأىٰ أن مدركات العقل العملي قضايا عقلية ، وأنها صنو القضايا الواقعية . إلا أن الطرح الكلامي في هٰذا المجال ظل رخواً ، رغم الجهود التي عضدها البحث الأصولي أكثر من أربعة قرون . فالبحث ظل مصادرات غير موجهة ، يعوزها سلاح التحليل ، إلىٰ أن [illegible] هٰذا الاتجاه علىٰ يد أستاذنا الشهيد الصدر ؛ حيث أعطىٰ رحمه الله لهٰذا الا[illegible] صورة مشفوعة بأداة تحليلية .

وفي إطار التيار الكلامي هناك محاولة معاصرة لأحد تلامذة مدرسة المرحوم العلامة الطباطبائي ، وهو الدكتور مهدي حائري ، وقد انصبت جهود الدكتور حائري علىٰ نقد دافيد هيوم في نقضه الشهير بصدد أحكام العقل العملي . إلا أن محاولة الدكتور حائري جاءت لتصل بالاتجاه الكلامي إلىٰ نهايات ، أحسب أنها آخر ما يمكن أن يدعيه باحث بصدد مدركات العقل العملي في إطار مدرسة المتكلمين .

---

١ . محمد رضا المظفر (المتوفى سنة ١٩٦٥م) ، ولد في مطلع القرن العشرين ، أحد أعلام العراق ، متعدد المواهب ، طليعة حركة التجديد في مدرسة النجف ، رجل يستحق الدرس ، وشخصية نادرة في تاريخنا المعاصر .

إذا تابعنا مدرسة الاعتبار والمواضعة مركزين البحث علىٰ العلامة الطباطبائي، مقارنين أفكاره بما طُرح في مناخ الفكر الغربي، ثم تابعنا درس اتجاهات البحث لدىٰ أستاذنا الشهيد الصدر ـ في إطار المدرسة الكلامية ـ وقارنا تحليله وأفكاره بما طُرح في جو الغرب من فكر وتحليل، وشفعنا ذلك بعرض لمعطيات الدكتور حائري، التي جاءت أساساً مقارنةً بفكر الغرب، فسوف نستوعب اتجاهات وأفكاراً جمة مما طرح في الغرب، ولا يبقىٰ أمامنا ـ كما أرىٰ ـ إلا أن ندرس «عمانوئيل كنت» واتجاهاته في نقد وتحليل العقل العملي.

مدرسة الاعتبار والمواضعة:

جذر هٰذه المدرسة تجده لدىٰ حكماء المدرسة الأرسطية، وعلىٰ وجه التحديد حكماء المسلمين في تصنيفهم للقضايا ضمن بحوثهم المنطقية في كتاب «البرهان»؛ إذ يرون أن هناك قضايا تدخل في صناعة الجدل، ولا تدخل في صنف وصناعة القضايا البرهانية، وقد عدّوا التأديبات الصلاحية والتوجيهات العملية للسلوك ضمن القضايا المشهورة:

«ومنها الآراء المسماة بالمحمودة وربما خصصناها باسم المشهورة إذ لا عمدة لها إلا الشهرة، وهي آراء لو خلي الإنسان وعقله المجرد ووهمه وحسه ولم يؤدب بقبول قضاياها والاعتراف بها ولم يَملْ الاستقراء بظنه القوي إلىٰ حكم لكثرة الجزئيات ولم يستدع إليها ما في طبيعة الإنسان من الرحمة والخجل والحمية

وغير ذلك لم يقض بها الإنسان طاعة لعقله أو وهمه أو حسه مثل حكمنا أن سلب مال الإنسان قبيح وأن الكذب قبيح لا ينبغي أن يقدم عليه»[1].

ويؤكد الشارح نصير الدين الطوسي قائلاً:

«إن العقل الصريح الذي لا يلتفت إلىٰ شيء غير تصور طرفي الحكم إنما يحكم بالأوليات من غير توقف»، أما بالنسبة إلىٰ المشهورات والآراء المحمودة التي تقتضيها المصلحة العامة أو الأخلاق كقولنا العدل حسن والكذب قبيح، فالعقل «لا يحكم بها بل يحكم فيها بحجج تشتمل علىٰ حدود وسطىٰ كسائر النظريات ولذلك يتطرق التغيير إليها دون الأوليات فإن الكذب قد يستحسن إذا اشتمل علىٰ مصلحة عظيمة والكل لا يستصغر بالقياس إلىٰ جزئه في حال من الأحوال»[2].

والغريب حقاً أن يقف نصير الدين الطوسي المتكلم موقفاً مناهضاً تماماً لنصير الدين الطوسي الفيلسوف والمنطقي، بل أن يكون المنطلق لاتجاه المتكلمين الشيعة ـ منذ القرن السابع الهجري ـ في قضايا العقل العملي، فهو الذي يقرر في قواعد العقائد:

«المراد بالحسن في الأفعال مالا يستحق فاعله ذماً أو عقاباً، وبالقبح ما يستحقهما بسببه. وعند أهل السنة ليس شيء من الأفعال عند

١. الإشارات والتنبيهات، ابن سينا: المنطق، ٢٢٠.

٢. المصدر السابق، ص٢٢١.

العقل بحسن ولا قبيح ، وإنما يكون حسناً أو قبيحاً بحكم الشرع فقط . وعند المعتزلة أن بديهية العقل تحكم بحسن بعض الأفعال كالصدق النافع والعدل وقبح بعضها كالظلم والكذب الضار ...

وأما الحكماء فقالوا : العقل الفطري الذي يحكم بالبديهيات ، ككون الكل أعظم من جزئه ، لا يحكم بحسن شيء من الأفعال ولا بقبحه إنما يحكم بذلك العقل العملي الذي يدبر مصالح النوع والأشخاص ولذلك ربما يحكم بحسن فعل وقبحه بحسب مصلحتين»[1] .

المهم أن نؤكد هنا مع نصير الدين الطوسي أن اتجاه الفلسفة الإسلامية لا يعترف لأحكام العقل العملي بالبداهة ، ولا يصنفها علىٰ أساس قضايا البرهان ، إنما يفسرها علىٰ أساس أنها اعتراف من الجماعة ؛ لانتظام حياتها ، وتدبير مدينتها . وهٰذه المسأله ينبغي أخذها بعين الاعتبار لما لها من الأهمية في فهم وموازنة تطورات اتجاه الاعتبار والمواضعة وما آل إليه الموقف عند المتأخرين من علماء أصول الفقه ـ كما سنعرض إليه ـ . فالشيخ الرئيس أكد أن القضايا المشهورة ، التي تعارف عليها الناس وقبلوها ليست أحكاماً عقلية :

« كقولهم إن العدل جميل ، وإن الظلم قبيح ، وإن شكر المنعم واجب . فإن هٰذه مشهورات مقبولة ؛ وإن كانت صادقة فصدقها ليس مما يتبين بفطرة العقل»[2] .

---

١ . قواعد العقائد ، نصير الدين الطوسي ، ص٤٥٣ ، مطبوع ضمن تلخيص المحصل ، الناشر جامعة طهران ، تحقيق عبد الله نوراني .

٢ . الشفاء ، المنطق ، البرهان ج٣ ، ص٦٦ .

بل يقرر ما هو أكثر من ذلك ، إذ يرىٰ أن هٰذه القضايا ليس لها واقع حقيقي ، بل هي أحكام نسبية ، تتكئ علىٰ تقدير الناس ، دون أن يكون لها مستند خلف هٰذا التقدير :

« فإن التسليم والشهرة ليسا مبنيين علىٰ الحقيقة ، بل حسب مناسبتهما للأذهان ، وبحسب أصناف التخيل من الإنسان . فمن المشهورات ما يكون السبب في شهرته تعلق المصلحة العامة به ، وإجماع أرباب الملل عليه ، قد رآه متقدموهم ومتأخروهم ، حتىٰ إنها تبقىٰ في الناس غير مستندة إلىٰ أحد ، وتصير شريعة غير مكتوبة ، وتجري عليها التربية والتأديب ، مثل قولهم : العدل يجب فعله ، والكذب لا يجب قوله »[1] .

من هنا انطلقت مدرسة الاعتبار والمواضعة في تفسير أحكام العقل العملي . هٰذه المدرسة التي تبلورت بشكلٍ واضح عبر أبحاث المرحوم الشيخ الأصفهاني في دراساته الأصولية ، وتبناها بعض تلامذته .

نعم ؛ إن كثيراً من المتكلمين وعلماء أصول الفقه لجأوا فعلاً إلىٰ مدرسة الاعتبار ، مستعيرين لغتها ونهج استدلالها أحياناً . فتراهم يسمون مدركات العقل العملي بأنها أحكام عقلائية (اعتبارات العقلاء واتفاقاتهم) ، ويجعلون هٰذا الاتفاق أحياناً شاهداً علىٰ صحة مذهبهم في تفسير العقل العملي ، لكن الأمر لدىٰ هؤلاء لا يتعدىٰ هٰذه المفارقة ؛ فإن جل علماء الكلام والأصول الشيعة يذهبون مذهباً عقلياً مطابقاً لاتجاه المعتزلة الكلامي .

---

١ . الشفاء ، المنطق ، الجدل ، ج٣ ، ص٣٩ .

إذا تجاوزنا هٰذه المفارقة نلاحظ : أن مدرسة الفيلسوف الأصولي الشيخ محمد حسين الأصفهاني هي التي تبنت اتجاه الحكمة ، وأصرت عليه في تفسير قضايا العقل العملي ، إذ يقرر الأصفهاني :

«وهٰذا الحكم العقلي من الأحكام العقلية الداخلة في القضايا المشهورة المسطورة في علم الميزان في باب الصناعات الخمس وأمثال هٰذه القضايا مما تطابقت عليه آراء العقلاء لعموم مصالحها وحفظ النظام وبقاء النوع بها . وأما عدم كون قضية حسن العدل وقبح الظلم بمعنىٰ كونه بحيث يستحق عليه المدح والذم من القضايا البرهانية فالوجه فيه أن مواد البرهانيات منحصرة في الضروريات الست»[1] .

وقد استطرد الشيخ محمد رضا المظفر رحمه الله في عرض هٰذا الاتجاه وبسطه ، ملتزماً تماماً حدود ما طرحته أبحاث أستاذه الأصفهاني ، وفي إطار فكر الشيخ الرئيس ابن سينا والطوسي في شرحه للإشارات ، وقد قرر خلاصة الموقف في النص التالي :

«وتسمىٰ هٰذه الأحكام العقلية العامة (الآراء المحمودة) و (التأديبات الصلاحية) . وهي من قسم القضايا المشهورات التي هي قسم برأسه في مقابل القضايا الضروريات . فهٰذه القضايا غير معدودة من قسم الضروريات ... ومن هنا يتضح لكم جيداً أن العدلية ـ إذ يقولون بالحسن والقبح العقليين ـ يريدون أن الحسن والقبح من الآراء

---

١ . نهاية الدراية في شرح الكفاية ، محمد حسين الغروي الأصفهاني ، م٢ ، انتشارات مهدوي ، ص٨ .

المحمودة والقضايا المشهورة المعدودة من التأديبات الصلاحية وهي التي تطابقت عليها آراء العقلاء بما هم عقلاء والقضايا المشهورة ليس لها واقع وراء تطابق الآراء أي أن واقعها ذلك»[1] .

نلاحظ أن المظفر في هٰذا النص حاول أن يجر موقف العدلية جميعاً إلىٰ تفسير مدركات العقل العملي علىٰ أساس قاعدة اعتبار العقلاء واتفاقهم ، دون أن يكون لها واقع وراء هٰذا الاتفاق ، بينما تقرر نصوص هٰؤلاء ما يغاير هٰذا التحوير بوضوح .

ونلاحظ أيضاً أن نص المظفر ـ رغم مواكبته فكر المناطقة وحكماء المسلمين ـ طرح قيداً إضافياً لم نلمحه في كلمات الحكماء ، وهو : «بما هم عقلاء» . وهٰذا القيد سوف يكون منطلقاً لمدرسة الأصفهاني في إثبات قاعدة (الملازمة بين حكم الشرع وحكم العقل) ، كما سنأتي عليها .

الموقف من مدرسة الاعتبار والمواضعة :

هناك مشكلة في تفسير طبيعة القضايا ، التي يدركها أو يحكم بها العقل العملي في ضوء مدرسة الاعتبار والمواضعة . أثارت بحوث السيد الخوئي الأصولية هٰذه المشكلة ، كما احتلت موقعاً متميزاً لدىٰ بعض اتجاهات الفكر الغربي المعاصر . والمشكلة هي : هل إن مدركات العقل العملي أو أحكامه هي قضايا إخبارية أم إنها إنشائية ؟

سنأتي في القادم من هٰذا البحث علىٰ معالجة هٰذه المشكلة . لكن

---

١ . أصول الفقه ، ج١ ، محمد رضا المظفر ، ص٢٢٥ .

بحوث أستاذنا الصدر سجلت مناقشات لهٰذا الاتجاه، يحسن أن نقف عندها:

١ ـ تدعي مدرسة الاعتبار أن قضايا العقل العملي تترسخ في ذهن ووجدان الفرد، تبعاً للتربية والتأديب والتوافق العام، ويلاحظ السيد الصدر علىٰ هٰذه الدعوىٰ:

«لو فرض القطع أو احتمال كون منشأ قضايا الحسن والقبح التلقين لزم من ذلك زوال التصديق عندنا بمجرد الالتفات إلىٰ ذلك مع أنه خلاف الوجدان وخلاف تصريحهم واعترافهم بكونها قضايا فيها تصديق جازم، إلا أن يقصدوا أنها جازمة عند غيرهم»[١].

والقاعدة التي اعتمدها الصدر في تثبيت هٰذه الملاحظة هي: «أن العقل حينما ينظر في أي قضية وأي حكم أذعن به نتيجة التربية وضغط العقل الجمعي فسوف يزول إذعانه وتصديقه بمجرد الالتفات إلىٰ منشأ هٰذا الإذعان». علىٰ ضوء هٰذه القاعدة، بما تتضمن من تحليل دقيق انطلق الصدر في ملاحظته، ولكن يبدو لي:

أولاً: إن هٰذا المستوىٰ من التحليل لا يستطيع كل عقل أن يمارسه، بل هو حظ العقول الممتازة. وقد أكدت بعض هٰذه العقول أنها لا تدرك وراء اتفاق الجماعة شيئاً من قضايا العقل العملي، وأنها قضايا اعتبارية، ليس لها وجود حقيقي.

ثانياً: ماذا يعني الأستاذ الصدر من زوال التصديق؟ فهل يعني أن

---

١. بحوث في علم الاصول، م٤، ص٤٧.

العقل حينما يلتفت إلىٰ مصدر هٰذه الأحكام فسوف يزول التصديق بها بوصفها أحكاماً عقلية؟ إذا كان هٰذا هو المقصود فهو أصل دعوىٰ مدرسة الاعتبار. فهم يقولون إن تحليلهم لهٰذه المعاني انتهىٰ بهم إلىٰ مصدرها، ومن ثم فهي ليست أحكاماً عقلية.

وإذا كان المقصود زوال التصديق بها بوصفها قضايا متفقاً عليها وضرورية لحياة الجماعة، فمثل هٰذا لا يحصل نتيجة تحليل العقل والتفاته إلىٰ مصدر هٰذه القضايا عند مَنْ يؤمن بأنها قضايا مشهورة.

ثالثاً: لايعني الحكماء بالتصديق الجازم هنا التصديق البرهاني، بل التصديق في المشهورات تصديق عادي، كاليقين الاستقرائي، بل هو من جنسه، وعلىٰ هٰذا الأساس لا يصح النقض عليهم بما جاء في نص الصدر من أنه خلاف دعواهم.

٢ ـ استشهدت مدرسة الاعتبار بالاختلاف القائم حول قضايا العقل العملي بين العقلاء للتدليل علىٰ أن هٰذه القضايا ليست أولية ولا يحكم العقل فيها بالبداهة، وقد وجد الشهيد الصدر هٰذا الاستشهاد في غير محله:

«لأن القضية الأولية النابع إدراكها من القوة العاقلة لا يلزم فيها تطابق الناس علىٰ إدراكها»[١].

والأجدر في معالجة هٰذا الموضوع أن نرجع إلىٰ مقياس القضية الأولية (المقياس الذي تبناه الصدر في كتابه «الأسس المنطقية للاستقراء»)، ليرىٰ حينئذ هل أن هٰذا المقياس صادق علىٰ قضايا العقل العملي أم لا؟ وسنأتي

---

١. بحوث في علم الاصول، م٤، ص٤٧.

علىٰ هٰذا الموضوع عند دراسة اتجاهات الصدر في القادم من البحث .

٣ ـ ناقش الصدر الاختلاف القائم حول قضايا العقل العملي ، والذي اتخذه أصحاب مدرسة الاعتبار شاهداً علىٰ عدم بداهة هٰذه القضايا ، وأكد :

« أنه لا خلاف بين العقلاء في كبريات ومقتضيات الحسن والقبح وإنما الخلاف والنقاش في صغرياتها أو في موارد التزاحم بين مقتضياتها »[1] .

ومن الواضح أن جل الباحثين ـ بما فيهم الصدر ـ لم يجدوا مورداً للاتفاق سوىٰ قضية قبح الظلم وحسن العدل . أما فيما عدا ذلك فالاختلاف قائم . علىٰ أن نشير هنا إلىٰ أن الصدر لم يجد هاتين القضيتين قضيتين حقيقيتين ، بل أكد تحليله ـ كما سنرىٰ ـ أنهما قضيتان بشرط المحمول ، ومن ثم ليستا مدركتين للعقل العملي .

نعود لنرىٰ مصير مدرسة الاعتبار ، حيث نجد أن هٰذه المدرسة لم يكتب لها الذيوع ، في وسط علماء أصول الفقه ، بحكم التحالف الوثيق بين هٰؤلاء ، وبين علماء الكلام . لكن السيد محمد حسين الطباطبائي ، وهو تلميذ من تلامذة الأصفهاني ، أعاد الحيوية إلىٰ هٰذه المدرسة ، وأحيا اتجاهها عبر دراساته الفلسفية والتفسيرية (تفسير القرآن) ، كما اعتمدها في حاشيته الموجزة علىٰ « كفاية الأصول » . وقد جاء طرح العلامة الطباطبائي لهٰذا الاتجاه متميزاً ، يستدعينا الوقوف عنده بشكل مستقل ؛ لنرىٰ ماذا أضاف الطباطبائي ، وأين انتهىٰ بهٰذا الاتجاه :

---

١ . المصدر السابق ، ص٤٨ .

نظرية الطباطبائي :

لكي نستطيع الوقوف علىٰ نظرية العلاّمة الطباطبائي علينا أن نبدأ أولاً بمتابعته في «أصول الفلسفة والمذهب الواقعي»، ثم نعود إلىٰ ما جاء في تفسير الميزان وحاشيته علىٰ كفاية الأصول.

تعرضنا فيما تقدم من بحث إلىٰ نظرية العلاّمة في اعتبارية الحجية والعلم. والبحث هنا جزء من نظريته في تفسيره للإدراكات الاعتبارية، ولنتابع نظرية العلاّمة ضمن الفقرات التالية :

١ ـ يرىٰ العلاّمة أن الاعتبار يعني : «أخذ حد شيء في شيء آخر»، فحينما تقول : «زيد أسد» فالقضية هنا ليست حقيقية، إذ «زيد» ليس مصداقاً خارجياً للأسد. بل أخذت حد الأسد في زيد، ووسمت «زيد» بصفة الأسد وسماً اعتبارياً في ذهنك.

٢ ـ الاعتبار دائماً قضية كاذبة، أي إنّها لا تطابق الخارج، لكنها مؤثرة، ولها دور في حياة الفرد أو الجماعة، كما هو الحال في مجازات وكنايات الشعراء والأدباء.

٣ ـ المدركات الاعتبارية عبارة عن فروض يصطنعها الذهن البشري، بغية سد حاجات الإنسان الحياتية. فهي ذات طابع فرضي ووضعي، وليست لها علاقة بالواقع، بل العلاقة بين موضوع ومحمول القضية الاعتبارية قائمة في الوهم.

٤ ـ بعض هٰذه المدركات تفرضها حاجات الفرد قبل انتمائه إلىٰ

الجماعة ، وبعضها ينشأ لسد حاجات المجتمع .

٥ ـ الجهاز البيولوجي للكائن البشري يدفعه لكي يمارس مجموعة أعمال ، ويمنعه عن ممارسة أعمال أخرىٰ . فالإنسان مثلاً مدفوع تكوينياً ـ وفق حاجاته لكي يأكل ويشرب ، فالأكل والشرب كعملٍ يندفع إليه الإنسان بالضرورة والوجوب . ولكن حينما يأكل ويشبع ويلتذ بهٰذه العملية تحصل لديه طبيعياً صورة عن الأكل وعن الشبع واللذة . وحينما يريد أن يقوم بهٰذا العمل مرةً أخرىٰ ، بدفع العوامل البيولوجية ، يرىٰ الإنسان نفسه أنه « يجب أن يأكل » وهٰذا الوجوب ، الذي يراه الإنسان هو عملية ذهنية ، ونسبة يخلقها الذهن بين الأكل وبين الإنسان ، وهو يستعيرها من عالم الواقع ، حيث إن الأكل يجب عليه ويُدفع إليه بالضرورة التكوينية .

٦ ـ الوجوب هو أول اعتبار وأول فرض يمارسه الإنسان ، وينسبه إلىٰ أفعاله . فكل فعل يصدر منه ينسب إليه الوجوب نسبة اعتبارية .

٧ ـ حيث ان الإنسان يلتذ وينزعج بما يلائم جهازه العضوي ، وما لا يلائمه ، تحصل لديه صورة عن الملائم وغير الملائم . وهٰذه الصورة عن الملاءمة والحسن ينسبها الإنسان إلىٰ كل فعل يصدر عنه بالضرورة الاعتبارية السابقة . واعتبار الحسن هو ثاني الاعتبارات التي يصطنعها الإنسان .

٨ ـ غريزة حب الذات تدفع الإنسان باتجاه طلب منافعه الشخصية ، وتدفع الآدميين ليفيد بعضهم من بعض . من هنا ينشأ اعتباران : اعتبار الانتفاع ، واعتبار الجماعة . وبما أن النفع متبادل داخل المؤسسة الاجتماعية ، وكل فرد يطلب منفعته ؛ ولكي يحقق منفعته لا بد أن يقر للآخرين

بمنفعتهم . ومن هنا ينشأ اعتبار وجوب العدل وقبح الظلم الاجتماعي .

نلاحظ ـ في ضوء هٰذه الفقرات ـ أن العلامة الطباطبائي يمارس تحليلاً أقرب ما يكون إلىٰ تحليل هربرت اسبنسر (١٨٢٠ ـ ١٩٠٣م) ، الذي تؤكد أبحاثه : « فبعد أن كان الإنسان عبداً لشهواته المباشرة الأنانية ، يبدأ في التحكم في هٰذه الشهوات ابتغاء الوصول إلىٰ أكبر فائدة من الظروف الميسرة له ، وإشباع لذات أكثر تنويعاً وغنىٰ . ثم يتبين للإنسان أنه يستطيع أن يستفيد من أشباهه في المجتمع ، ولكن لا يتيسر له ذلك إلا إذا تخلىٰ عن بعض أنانيته الأصيلة ، وعمل لصالح الآخرين إلىٰ جانب صالح ذاته . ومن هنا ينشأ الإيثار Altruisme أو الاهتمام بخير الآخرين . وما هو في الواقع إلا تكييف لأنانيتنا مع الحياة في المجتمع ، وهو تكيف ضروري »[1] .

هناك تطابق في التحليل ، رغم اختلاف أفقي بحث الطباطبائي وسبنسر ، ورغم اختلافهما في النتائج أيضاً ، كما سنوضح ذلك . لكن الدكتور عبد الكريم سروش الناقد الإيراني المعاصر ، والمختص في فلسفة العلم تناول نظرية العلاّمة في إحدىٰ دراساته ، وقد لاحظ عليها : « إذن ـ من وجهة نظر العلاّمة الطباطبائي ـ يضحي العقل أداة تسويغ لأفعالنا ، التي ندفع إليها بحكم عوامل أخرىٰ . فيكون الحسن والقبح تابعين لميولنا وحاجاتنا ، وليس العكس . وينتج من هٰذا أن ليس لدينا حسن وقبح مطلقان ، وتبعاً له الأخلاق المطلقة ... وينتج أيضاً أنه إذا لم يكن آدمي فلا

---

١ . الأخلاق النظرية ، د ـ عبد الرحمن بدوي ، ط٢ ، ١٩٧٦ ، الناشر وكالة المطبوعات ، الكويت ، ص٧١ .

وجود لحسن وقبح ، أو إذا كان الآدميون نحواً آخر من الخلق فسوف يجدون حسناً وقبحاً من نحو آخر وفضائلاً ورذائلاً أخرىٰ ، ويصبح ممكناً أن يكون العدل قبيحاً والظلم حسناً ... » ثم يستغرب الدكتور سروش من نهاية تحليل العلامة قائلاً :

« من المسلم أن المرحوم السيد الطباطبائي ـ حسب معرفتنا به وحسب ما تشير إليه سائر آثاره وأفكاره ـ لا ينبغي أن يقول إن الفضيلة تقوم في العمل الإنساني الذي تقتضيه النفس الحيوانية ، إلا أن تحليله لمصدر ظهور الواجبات ، وأسلوب ممارسة الإنسان لعمله هو الذي يصل بنا إلىٰ هٰذه النتيجة المبهمة ! »[1] .

والحق أن الدكتور سروش أعفىٰ نفسه من المتابعة الشاملة ، لما ذكره العلاّمة في « أصول الفلسفة والمذهب الواقعي » ، كما أعفىٰ نفسه من فهم العلاّمة فهماً شاملاً ، وفق مجموع ما طرحه من أفكار في سائر مؤلفاته ؛ ولكي نتبين هٰذه الحقيقة ، نتابع العلامة في « أصول الفلسفة » ، حيث يؤكد كفقرة رئيسية لاحقة للفقرات التي تقدم عرضها :

٩ ـ « حرية الإنسان ؛ هٰذه الموهبة الطبيعية تمارس عملها في حدود هداية الطبيعة . وهداية الطبيعة رهن المعدات ، التي تتوفر عليها البنية النوعية للإنسان ، ومن هنا فهداية الطبيعة (الأحكام الفطرية) محددة بالممارسات ، التي تتطابق مع أشكال وتركيب الأجهزة العضوية . وعلىٰ هٰذا الأساس لا

---

١ . دراسة مقارنة للادراكات الاعتبارية ، بحث منشور ضمن كتاب « تفرج صنع » باللغة الفارسية ، الدكتور عبد الكريم سروش ، ص٣٥٣ ـ ٣٥٤ .

نجيز الممارسات الجنسية التي تحصل عن غير طريق الزواج (الرجل مع الرجل، والمرأة مع المرأة، والرجل مع المرأة سفاحاً، الإنسان مع الحيوان ...)، ولا نجيز أيضاً إلغاء النسب والإرث و ... ؛ لأن هٰذه الأمور لا تتطابق مع بُنية الأجهزة التكوينية المرتبطة بالزواج والتربية»[1].

يطرح هٰذا النص «الفطرة» كمفهوم جديد يدخل دائرة البحث. ويعتبرها الضابط الموجه لاعتبارات الإنسان ومواقفه السلوكية. فالفطرة هي التي تهدي الإنسان، لكي يلتزم بالفضائل، ويعاف الرذائل. ونبقىٰ بحاجة إلىٰ إيضاح أكبر من الطباطبائي بشأن هٰذا المفهوم «الفطرة»؛ الذي أدخله في نطاق البحث. يقول الطباطبائي في تفسيره للقرآن:

«وأما القوانين والسنن الاجتماعية فلو لا وجود قوانين وسنن مشتركة يحترمها المجتمعون جميعهم أو أكثرهم ويتسالمونها تفرق الجمع وانحل المجتمع. وهٰذه السنن والقوانين قضايا كلية عملية صورها: يجب كذا ... فهٰذه السنن والقوانين ـ وهي قضايا عملية اعتبارية ـ واقعة بين نقص الإنسان وكماله متوسطة كالعبرة بين المنزلتين وهي كما عرفت تابعة للمصالح التي هي كمال أو كمالات إنسانية، وهٰذه الكمالات أمور حقيقية ملائمة للنواقص التي هي مصاديق حوائج الإنسان الحقيقة. فحوائج الإنسان الحقيقة هي التي وضعت هٰذه القضايا العملية واعتبرت هٰذه النواميس الاعتبارية، والمراد بالحوائج هي ما تطلبه النفس الإنسانية بميولها وعزائمها ويصدقه العقل الذي هو القوة

---

١ . أصول فلسفة ورِوش رئاليسم، محمد حسين الطباطبائي، ص٣٣٥ .

الوحـيـدة التي تميـز بين الخـيـر والنافع والشـر والضـار دون ما تطلبـه الأهواء النفسانية مما لا يصدقه العقل فإنه كمال حيواني غير إنساني ... وقد عـرفت أن الصنع والإيجـاد قد جـهزا كل نوع من الأنواع ـ ومنهـا الإنسـان ـ من القـوىٰ والأدوات بما يرتفع بفـعالية حـوائجه ويسلك به سبيل الكمال ومنه يستنتج أن الجهازات التكوينية التي جهز بها الإنسان اقـتضاءات للقـضايا العـملية المسـماة بالسنن والقـوانين التي بالعمـل بها يستقر الإنسان في مقر كماله»[1] .

هٰذا النص ضمن إلـقائه الضـوء علىٰ المعني بالفطرة ، يطـرح مجـموعـة أفكار لابد من تفحـصها ، ضمن الهيكل العـام لنظرية الطباطبائي في تفسيره لقضايا العقل العملي . نلاحظ :

أ ـ يؤكــد النص علىٰ أن الفـطرة عـبــارة عن الخلقــة والبنيــة التكوينيــة للإنسان ، بما توفر عليْه من قوىٰ ووسائل خلقية مادية وروحية .

ب ـ يؤكد النص علىٰ أن أحكام العقل العملي قـضايا مـبنية علىٰ إدراك مـصالح الإنسـان ، التي هي أمـور حـقيـقـية ومـجـموعـة كـمـالات ، يسد بهـا الإنسان نقائصه وحاجاته الحقيقية .

ج ـ إن الحـاجات الإنسـانية أمـور تطلبـها النفس الإنسـانيـة ، وما تطلبـه النفس إمـا أن يقــوم علىٰ الهـوىٰ وإمـا أن يقـوم علىٰ العـقـل ، وأحكام العـقل العـملي هي جسـر العبـور من (٠) التي هي الحـاجات الإنسـانية ، التي تقـوم علىٰ أساس العقل ، إلىٰ (١) الذي هو الكمال الإنساني .

---

١ . الميزان في تفسير القرآن ، ج٢١ ، ص١٩٢ ـ ١٩٣ .

د ـ العقلاء الذين يقررون قضايا العقل العملي الاعتبارية إنما يقررونها علىٰ أساس المصالح، التي هي عبارة عن الكمالات، التي لا تُميّز إلا بقوة العقل. هٰذه القوة التي بمفردها يمكن تحديد الخير من الشر، والنافع من الضار.

هـ ـ الإنسان مخلوق ومفطور علىٰ طلب الخير وتجنب الشر، أي إن القوىٰ التكوينية، التي جُهز بها الآدمي تدفعه إلىٰ طلب الخير وتجنب الشر، ومن ثمَّ تتطابق مع قوة العقل. والسنن والشرائع العملية (الاعتبارات) التي لاتتطابق مع مقتضيات التكوين (الفطرة) باطلة ولا تهدي إلىٰ خير.

وهنا لا بد من عودة، نقف بها علىٰ تصورٍ شامل لنظرية الطباطبائي؛ ويمكن صياغة هٰذا التصور في ضوء مجموع نصوص العلاّمة علىٰ النحو التالي:

«إن مدركات العقل العملي أحكام يصدرها العقلاء وتأتي علىٰ صور الأوامر والنواهي، ومن ثمّ فهي قضايا اعتبارية. وعلىٰ هٰذا الأساس تخضع لمقياس القضايا الاعتبارية؛ فتنطلق من واقع، وتقوم علىٰ أساس قضايا حقيقية. والحقيقة التي تنطلق منها اعتبارات العقل العملي تتمثل في الكمال والخير والنقص والشر، وهي مفاهيم حقيقية يدركها العقل البشري، وحاجات يتطلبها الإنسان بميوله ونزعاته الفطرية؛ وبغية بلوغها (أي بلوغ الحاجات الواقعية) يقرر العقلاء أحكاماً سلوكية يعتبرونها جسراً لتحقيق الكمال والخير وبلوغ السعادة الإنسانية».

ونختم البحث مع نظرية العلاّمة بالملاحظات التالية:

أولاً: بذل الطباطبائي جهداً كبيراً في كتابه «أصول الفلسفة والمذهب

الواقعي» ؛ لكي يلقي الضوء علىٰ منابع نشوء وانبثاق الاعتبار ، كممارسة نفسية ونشاط ذهني يقوم به الآدمي . كما بذل جهده لاكتشاف العلاقة بين هٰذه النشاطات الذهنية ، وبين الصور الذهنية لعالم الواقع . وإذا أردنا أن نستعير اللغة الحديثة : فقد حاول الطباطبائي اكتشاف منابع نشوء المنعكسات الشرطية وعلاقتها بالمنعكس الطبيعي .

وأنا أعتقد أن الوقوف علىٰ نتائج بحث الطباطبائي في هٰذا المجال ونقدها عمل غير مسوّغ علمياً ، ما لم ننطلق من المنهج الملائم لطبيعة هٰذه البحوث ، ونتعرف عليه ، ونمارسه بشكل علمي مدروس ؛ حيث إن المجال الذي أسهم فيه الطباطبائي ـ كما اعترف هو أيضاً ـ من اختصاصات البحوث النفسية والتربوية ، هٰذه الاختصاصات التي تشعبت ، واعتمدت مناهج لم يتسلح بها العلاّمة ، وهو يمارس بحثه . بل ينتمي الطباطبائي الفيلسوف العقلي إلىٰ جو وبيئة ومنهج مغايرة لطبيعة هٰذه البحوث في مفهومها المعاصر .

ولذا كنت أتمنىٰ ـ مع كل الاحترام الذي نكنه للطباطبائي الفيلسوف والمفكر ـ لو أغفل ما قدمه من تحليل ، وتجنب الدخول إلىٰ هٰذا الميدان . إذ إن قراءة معطيات وتحليلات بحوث الطباطبائي توضح بجلاء أن الممارسة غريبة عن ميدانها ، وهٰذا أمر طبيعي ؛ لأن الباحث مهما أوتي من عبقرية لا يستطيع أن يفي بمتطلبات بحثه ما لم يكن ميدانه ، وما لم يتوفر علىٰ المعدات المطلوبة الملائمة لهٰذا الميدان .

ثانياً : اتخذ العلاّمة من الحاجات الإنسانية «الكمالات المطلوبة» قاعدة تنبثق علىٰ هديها أحكام العقل العملي ، وتؤسس الاعتبارات العقلائية ؛ بغية

تلبية هٰذه الحاجات وبلوغ الكمال المرجو للإنسان. ولكن مَنْ الذي يحدد هٰذه الكمالات؟ ومَن الذي يميزها من غيرها من المطالب والحاجات الإنسانية، التي تدفع إليها الشهوة والهوىٰ؟ ويؤكد العلامة الطباطبائي أن العقل هو الأداة الوحيدة، التي يتم بموجبها إدراك هٰذه الكمالات وتمحيصها عن المطالب الإنسانية الأخرىٰ، التي لاتقع علىٰ شرعة الكمال والخير.

لا نريد أن نشعب البحث هنا، ولنسلم أن الكمال والخير مقولات يدركها العقل، بوصفها أموراً واقعية حقيقية، وليست مفاهيماً عملية، وأن الذي يأمر بها ويقرر ضرورة إيجادها هو العقلاء، لا العقل. في ضوء هٰذا التسليم نسأل: هل إن كل الاعتبارات العقلائية تقوم علىٰ أساس هٰذه القاعدة؟

العلاّمة وكل أنصار مدرسته يجيبون بالنفي؛ لوضوح تباين مواقف العقلاء في اعتباراتهم، مع أن العقل، بما يدركه من كمال لا يتغير وفقاً لمقاييس العلاّمة نفسه، ولا يبقىٰ لدىٰ العلاّمة وأنصاره، بل حتىٰ غيرهم من موقف عام وموحد إلا وجوب العدل وحسنه وقبح الظلم وحظره. نعم؛ لحظنا في نص الشيخ المظفر المتقدم ما يشير إلىٰ هٰذا الموضوع، حيث أضاف قيد (بما هم عقلاء)، يعني أن المواقف التي يتخذها العقلاء علىٰ أساس العقل هي المواقف العامة الثابتة، كحسن العدل وقبح الظلم.

وهنا من حقنا أن نسأل: إذا كان الحكم بحسن العدل، وأنه ينبغي أن يوجد، وقبح الظلم وأنه لا ينبغي أن يوجد، مرتكزاً علىٰ أساس إدراك العقل لحقيقة الكمال والخير بوصفه أمراً واقعاً، فلماذا يتعطل هٰذا الاعتبار علىٰ مستوىٰ الفرد، ولا نتوقعه إلا من المجتمع العقلائي؟ أي لما كان الكمال مدركاً

عقلياً، وضرورة إيجاده كما تحفظ نظام الجماعة تحفظ نظام الفرد، فلمَ الإصرار علىٰ أن أحكام العقل العملي هي اعتبارات جماعية. خصوصاً وأن الطباطبائي أكد قدرة الفرد علىٰ الاعتبار، وممارسته لألوان من الاعتبار، التي لا ترتبط بالجماعة؟![1].

ثالثاً: أدخل الطباطبائي موضوع الفطرة وهداية الطبيعة التكوينية للإنسان كضابط وكابح، يوجه اعتبارات العقلاء، حيث قال:

«ومن هنا فهداية الطبيعة (الأحكام الفطرية) محدودة بالممارسات، التي تتطابق مع أشكال وتركيب الأجهزة العضوية، وعلىٰ هٰذا الأساس لانجيز الممارسات الجنسية التي تتم عن غير طريق الزواج ...

---

١. ثم ما هو المقصود بالكمال والخير؟ وكيف يكون هذان المفهومان مدركين عقليين؟ هل يدركهما العقل بالبداهة، أم يدركهما في ضوء التجربة والخبرة؟ وما هي الحاجات الإنسانية التي يتطلبها الآدمي، والتي تقابلها حاجات ومتطلبات النفس الحيوانية؟ هل إن الكمال والخير بوصفهما تطلعات إنسانية مستقلة عن ثقافة الإنسان وتجربته ومحيطه الاجتماعي؟ وإذا كانت مستقلة فهل هي مجرد قيم جمالية يتذوقها الإنسان، أم أنها معايير سلوكية؟ وإذا كانت معايير سلوكية فماذا عساها أن تكون سوى ما يجب أن يكون، وما لا ينبغي أن يكون؟

إن اعتماد العقل قاعدةً لتمييز المعايير السلوكية، بوصفه مدركاً للكمال وللخير أمر غير مفهوم، ما لم نحدد بالضبط دلالة مصطلح «الكمال» و«الخير». وإذا كان العقل قادراً على تحديد ما هو كمال وما هو خير، فكيف نركن إلى العقلاء ليحددوا لنا معايير السلوك؟! إذا كان العقل الخالص، بقضائه العادل ـ كما يرى العلامة ـ قادراً على تمييز الخير النافع من الشر الضار فلم نركن إلى العقلاء؛ ليحددوا لنا أحكام السلوك وقواعده؟ وإذا كان العلامة يريد من العقل مجموعة الخبراتَ والتجارب التي يكتسبها البشر عبر معركة الحياة، فمثل هذا العقل لا يصلح لان يكون قاضياً يميز البناء العقلائي الصالح من سواه؛ لانه حصيلة هذا البناء، بل هو مجموعة ما يقره العقلاء حينئذ.

ولا نجيز إلغاء النسب والإرث ؛ لأن هٰذه الأمور لاتتطابق مع بُنية الأجهزة التكوينية المرتبطة بالزواج والتربية»[1] .

لكن العلاّمة في تفسير الميزان قرر (في موضوع تناسل أبناء آدم) :

«ومن المعلوم أن انحصار مبدأ التناسل في آدم وزوجته يقضي بزواج بنيهما من بناتهما ... والقول بأنّه خلاف الفطرة ... فاسد ، فإن الفطرة لا تنفيه ولا تدعو إلىٰ خلافه من جهة تنفرها من هٰذا النوع من المباشرة (مباشرة الأخ الأخت) ، وإنما تبغضه وتنفيه من جهة تأديته إلىٰ شيوع الفحشاء والمنكر وبطلان غريزة العفة بذلك»[2] .

هٰذا النص والنص السابق يحملاننا علىٰ التساؤلات التالية :

أ ـ هل إن «العفة» كصفة غريزية ـ كما ينعتها الطباطبائي ـ لم يتوفر عليها أبناء آدم؟ وهل إنّ الغرائز أمر آخر غير التكوين والفطرة؟ لعل الطباطبائي يقصد فضيلة العفة ، لكنها حكم اعتباري حسب مدرسته . علىٰ أن مصطلح «الغرائز» لا يتجاوز في دلالته الميول التكوينية ، التي يتوفر عليها الكائن بالفطرة والخلقة .

ب ـ إن هٰذه النصوص تمنح «الفطرة» صفة «القضاء» ، فالفطرة ليست الخلق والتكوين فقط . بل تبغض وتحب ، فهل إن هٰذا الحب والبغض الفطري أمر آخر غير الحب والبغض في أحكام العقل العملي؟ فما دامت الفطرة تقرر أنني أريد أن يكون هٰذا ، وأريد أن لا يكون ذاك ، فما هو موقع

---

١ . اصول الفلسفة والمذهب الواقعي «روش رئاليسم» ، ص٣٣٥ .

٢ . الميزان في تفسير القرآن ، ج٤ ، ص١٤٥ .

أحكام العقلاء، هل هي تقرير لأحكام الفطرة وحبها وبغضها، أم أنها قرارات مستقلة؟

ج ـ أظن أن تثبيت الطباطبائي لغريزة العفة، وتحريم الزنا وإلغاء النسب، علىٰ أساس متطلبات الفطرة، إنما هي أحكام تأثر بها الطباطبائي، وتأدب عليها، بحكم تربيته الدينية. وأظن أن الإسلام لو حرّم تعدد الزوجات لوجد الطباطبائي «غريزة الواحدية»، أو يقرر أنها منافية لمتطلبات التكوين والفطرة! وإلا في أي قاموس وجد الطباطبائي غريزة العفة[1]؟ وفي ضوء أي استقراء قرر الطباطبائي أن العقلاء لا يجيزون العلاقة الجنسية، ما لم تؤد إلىٰ التناسل وحفظ الأسرة؟ إن كل هٰذا الإرباك نشأ من تداخل منهجي، وإن المرحوم العلاّمة مارس الدرس والتحليل في ميدان ليس هو ميدانه.

رابعاً: لم يخرج العلاّمة من إطار مدرسة الحكماء، فهو يتبنىٰ ـ إذا استثنينا متابعته لتطور الإدراكات الاعتبارية ـ مضمون الاتجاه الأرسطي في تحليل قضايا العقل العملي. فأرسطو الذي يقرر أن أحكام العقل العملي أحكام مدنية واعتبارات اجتماعية لم يعدم في نصوصه الرجوع إلىٰ العقل، كقوة ضابطة، ولم يستثن التكوين وغايات الخلقة، كعوامل لتحديد

١. أنا لست بصدد إنكار أو إثبات خَلقية أو خُلقية هذه الظواهر: الحياء، العفة، الحشمة ... إنما أعترض منهجياً على الطباطبائي؛ حيث إن موضوع «الغرائز» كمفهوم، وموضوع قائمة هذه الغرائز وأشكالها وطبيعتها يستدعي منّا معرفة وسائل إثبات وأدوات بحث لم نتعرف عليها من خلال بحوث الطباطبائي. فضلاً عن ان «العفة» فضيلة اخلاقية تتحكم في الغرائز وليست غريزة، حسب وجهة نظر عامة الاخلاقيين.

السلوك . ولذا قالوا عن أرسطو إنه خلط بين العقَل والتجربة ، ولم تأت نظريته حسية خالصة أو عقلية خالصة .

لكننا نلاحظ أن العقل الذي تريده مدرسة الحكماء إذا كان هو العقل الخالص فهٰذا يعني تبني اتجاه المدرسة العقلية والإقرار بمرجعية العقل في تشخيص أحكام العقل العملي . أما إذا كان المقصود هو العقل بخبراته التجريبية ، فهٰذا يعني خضوع قضايا العقل العملي لمقاييس التجربة ، التي لا تنضبط في قاعدة مطلقة . وبذلك يفقد العقل مرجعيته ، لأن ما يتبناه العقلاء لا يتعدىٰ ما يرونه من مصالح تحقق لهم السعادة في ضوء خبراتهم المتراكمة . فما يتبناه العقلاء من قواعد توجه السلوك ، يتم علىٰ أساس العقل ، بما وهب من قدرة التمييز بين الكمال والنقص والخير والشر ، اللذين يحققان له السعادة .

وإذا أصرّت مدرسة الحكماء علىٰ أن تجعل من الكمال والخير مفاهيماً فوقية ، يتطلع إليها الإنسان ، قبل التجربة وقبل الجماعة ، فماذا تعني هٰذه المفاهيم ، وماذا يعني الخير والكمال اللذان يتطلع إليهما الإنسان ويطلبهما؟ فهل هو أمر آخر غير ما ينبغي أن يوجد؟ أنا لم أتعرف علىٰ الكمال والخير السلوكيين العقليين القبليين ، اللذين يغايران مفهوم الواجب وما ينبغي أن يوجد . إن الكمال والخير العقليان إذا أريد لهما أن يكونا مرجعية لأحكام السلوك فهما ليسا مفهومين مستقلين متعاليين علىٰ « ما ينبغي » ومفهوم الواجب ، وسوف ندلل على هذا الموضوع في القادم من فقرات هذا البحث .

اتجاهات الصدر :

ذهب السيد محمد باقر الصدر مذهب المتكلمين ، أو ما يُسمىٰ في عرف الدراسات المعاصرة «المدرسة العقلية» في تفسير مدركات العقل العملي . فقد أكدت أبحاثه أن مدركات العقل العملي قضايا أولية قبلية ، وهي ليست تحليلية ، بل هي قضايا تركيبية قبلية . وقد اختلف مع عموم المتكلمين وغيرهم من العقليين ، الذين اعتبروا قضيتي «حسن العدل» و «قبح الظلم» القضيتين الأساسيتين ، اللتين يدركهما العقل العملي .

لنبدأ من تحليله لمدركات العقل العملي :

«إن قضية «الظلم قبيح» تعني أنه لا ينبغي ، والظلم عبارة عن سلب ذي الحق حقه ، وهٰذا يعني افتراض ثبوت الحق في موضوع القضية ... وهٰذا الحق الواقعي لا معنىٰ له إلا أن يرجع إلىٰ ما ينبغي فعله وما لا ينبغي فعله . وهٰذا يعني أن الحكم بعدم الانبغاء مأخوذ في الظلم الواقع موضوعاً لقضية «الظلم قبيح» ، أي لعدم الانبغاء ، فتكون قضية بشرط المحمول ، فلا يمكن أن تكون هٰذه القضية إلا تجميعاً للقضايا الأولية وإشارة إليها ، وإلا فالصحيح أن يقال مثلاً الخيانة قبيحة والكذب قبيح وهتك المولىٰ قبيح وهكذا»[1] .

قبل فحص هٰذا النص ودرسه النقدي أجد من الواجب أن نعترف لأستاذنا الصدر بحق كبير ؛ ذلك أنه وضع البحث في علم أصول الفقه ، بل

---

١ . بحوث في علم الاصول ، م٤ ، ص٤١ .

وضع بحوثنا في دائرة الفكر الإسلامي علىٰ جادة منهج التحليل، وتحديد مدلول المصطلح؛ إذ إن كثيراً من الجهد استنزف جزافاً في بحوث لم يتحدد للباحثين فيها مدلول أحكامهم. وتاهت كثير من البحوث، وتركبت علىٰ مجموعة قضايا، بقيت مبهمة الدلالة، حتىٰ لدىٰ أشد المتحمسين لها.

لقد تجاوز السيد الصدر عقدة التسليم لأبهة اللفظ، وقداسته التي توفر عليها، نتيجة تراكم تاريخي، وبحكم ربط نتائج بعض القضايا بمواقف عقائدية، أو مسلمات راسخة الإرث، حتىٰ أضحىٰ الاستفهام عنها عملاً مريباً، إن لم يعد جرماً وتجاوزاً.

إن تحليل اللفظ وتحديد دلالته أمر لا مناص منه لباحث في كنه المعقول، وإلا فأي جدوىٰ للعمل الفلسفي إذا اتكأ علىٰ الفهم العام، والدلالة الشائعة للفظ. لقد تنبه الفيلسوف الإنجليزي جورج مور (١٨٧٣ـ١٩٥٨م) إلىٰ هٰذه الحقيقة، وتابعه قطّاع من الفلاسفة الإنجليز فيما يُعرف بالاتجاه التحليلي، ولا يهمنا هنا أن نناقش مناهج التحليل، إنما نريد أن نؤكد ملاحظة «مور»، التي تقول:

«يبدو لي أن الصعوبات والخلافات التي يزخر بها علم الأخلاق وسائر الدراسات الفلسفية ترجع إلىٰ سبب بسيط جداً ألا وهو: محاولة الإجابة عن الأسئلة الموضوعية، دون أن يكتشف بالدقة ما هو السؤال الذي يراد الجواب عنه»[1].

---

١. مدخل جديد إلى الفلسفة، عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، طـ٢، ١٩٧٩م، ص٢٣٧ـ٢٣٨، نقلاً عن «مور».

نعود إلىٰ أصل التحليل الذي طرحه الصدر لقضيتي «الظلم قبيح» و «العدل حسن». لاحظ الصدر أن مفهوم «العدل» مفهوم مركب، فهو يعني: «إعطاء ذي الحق حقه»، كما أن الظلم مفهوم مركب أيضاً. وليسا مفهومين بسيطين. وهٰذان المفهومان يركبهما وينتزعهما الذهن في ضوء مفردات ما يدركه العقل العملي، ويستخدمهما للإشارة إلىٰ هٰذه المفردات، وليسا مدركين من مدركات العقل العملي. وهنا يتميز موقف الصدر عن موقف جورج مور، الذي وجد مفهوماً أساسياً لأحكام العقل العملي، وهو مفهوم «الخير»، ولاحظ أن هٰذا المفهوم بسيط وليس بمركب[1].

ولاحظ الصدر أيضاً أن قضيتي «الظلم قبيح» و «العدل حسن» قضيتان تحليليتان، يتضمن موضوعهما محمولهما، فالقبح الذي يحكم به العقل العملي، يعني: ما ينبغي أن لا يوجد، والحسن يعني: ما ينبغي أن يوجد. والظلم والعدل يتضمنان مفهوم «الحق»؛ لأن العدل يعني إعطاء ذي الحق حقه، ولا يعني الحق كواقع يدركه العقل العملي سوىٰ «ما ينبغي أن يوجد»، وبهٰذا يلتقي الصدر مع عمانوئيل كنْت، كما سنأتي علىٰ درسه.

لكن أمام هٰذا التحليل مشكلتين:

١ ـ لو حاولنا أن نفسر «العدل» تفسيراً آخر، وقلنا إن العدل = الخير، أو إن العدل = الوسط والاعتدال، وفسرنا قضية العقل العملي الأساسية مثل هٰذا التفسير، فهل تبقىٰ هٰذه القضية قضية تحليلية، وهل يضحي «العدل» مع

---

١. الموسوعة الفلسفية المختصرة، نقلها عن الإنجليزية فؤاد كامل، جلال العشري، عبد الرشيد الصادق، دار القلم، بيروت، ص٤٦٣.

هٰذا التفسير متضمناً لمفهوم «ما ينبغي أن يوجد»؟ .

٢ ـ هل إن «العدل» صفة نشير بها أو ننتزعها من موضوع القضية العملية، أم أنها صفة ننتزعها من محمول القضية العملية؟ فنحن لدينا قضايا عملية يدركها العقل ـ حسب وجهة نظر الصدر ـ مثل: الكذب قبيح، والصدق حسن، والوفاء بالوعد واجب، وهتك المولىٰ قبيح ... وقضية العدل ينبغي أن يوجد، والظلم لا ينبغي أن يوجد، نشير بهما إلىٰ تلك القضايا، التي يدركها العقل العملي. أما «الظلم قبيح» و «العدل حسن» فهما قضيتان تنتزعان من مجموع مدركات العقل العملي المباشرة، وبهٰذا تصلح لكي تكون مشيرة إليها.

سؤالنا: هل إن «العدل» يشير إلىٰ الصدق والأمانة ... والظلم يشير إلىٰ هتك المولىٰ والكذب والخيانة، أم أنها تشير إلىٰ ما ينبغي وما لا ينبغي؟

أستبعد أن يذهب أستاذنا الصدر إلىٰ أن «العدل» يشير إلىٰ موضوعات القضايا العملية ـ رغم ما يوحي به نصه (تجميعاً لتلك القضايا) ـ إذ سوف تصبح كل مدركات العقل العملي قضايا تحليلية. وإذا كانت قضيتا «العدل حسن» و «الظلم قبيح» مشيرتين إلىٰ ما ينبغي وما لا ينبغي، فحينئذ علينا بإعادة النظر في التفسير الذي طرحه الصدر لمفهوم «العدل»؛ حيث أكد أنه «إعطاء ذي الحق حقه» فيكون حق وصاحب حق، ويكون مفهوما العدل والظلم محدودين بالواجبات، أو قل موضوعات قضايا العقل العملي المتعلقة بالآخرين. وإذا افترضنا أن كل قضايا العقل العملي هي أمور واقعية يدركها العقل خلف لوح الخارج والذهن ـ كما هو مذهب الأستاذ الصدر ـ

فسوف يعقم مفهوم العدل والظلم ، ولا تصلح قضيتا : العدل يجب أن يكون ، والظلم يجب أن لا يكون ، حتىٰ للإشارة إلىٰ كل مدركات العقل العملي . وحينئذ علينا بتفسير الظلم بأنه إعدام الحق وسلبه ، والعدل إيجاد الحق وتجسيده ، دون افتراض صاحب حق[1] .

نأتي علىٰ الجزء الثاني من اتجاه الأستاذ الصدر . لقد حدّد هوية مدركات العقل العملي مؤكداً أنها قضايا أولية يدركها العقل بالبداهة :

«مدركات العقل العملي لاخلاف فيها في نفسها أعني فيما يدركه العقل بنحو الاقتضاء أنه لاينبغي أو ينبغي ، فالكذب مثلاً لو لوحظ في نفسه يحكم العقل بأنه يقتضي أن لا يرتكب ، والصدق فيه اقتضاء أن يكون هو الصادر من الإنسان ، ولكن قد يقع التزاحم بين هٰذه المقتضيات كما إذا لزم من عدم الكذب الخيانة مثلاً ، فيتزاحم اقتضاء الصدق للحسن مع اقتضاء الخيانة للقبح . وفي هٰذه المرحلة يقع اختلاف بين العقلاء في الترجيح وتقييم أحد الاقتضاءين في قبال الآخر ، فتشخيص موازين التقييم والتقديم في موارد التزاحم هو

١ . إن تفسير العدل بإعطاء ذي الحق حقه يتنافى مع اتجاه الصدر في عدّ مدركات العقل العملي قضايا ثابتة في لوح الواقع ، وبغض النظر عن الآخرين ، وعن تنظيم شؤونهم وحقوقهم . نعم ، يتناسب هذا التفسير مع اتجاه لارسطو وأفلاطون في تفسير العدل : «إن العدالة لما كانت تهم المجتمع المدني فإنها فضيلة بالنسبة إلى الغير ، وليست فضيلة مطلقة (الاخلاق إلى نيقو ماخوس م٥ ، ف١ ، ص١٣١٦ ، أ١٥) ، وكذلك يقول أفلاطون في كتاب «السياسة» : أنه لابد من حك النموذج الاجتماعي بالنموذج الفردي من أجل إطلاق شرارة العدل . (م٤ ، ص٤٣٤ هـ ـ ٤٣٥ أ)»*

* انظر الاخلاق النظرية ، عبد الرحمن بدوي ، ص١٦٥ .

الذي قد يكون غائماً يشوبه الشك أو الخطأ ولا يكون بديهياً أولياً بل ثانوياً، ولا نقصد بالثانوي هنا كونه مستنتجاً بالبرهان بل كونه مشوباً بالشك وعدم الوضوح، وقد ذكرنا فيما سبق أنه قد تكون معرفة غير برهانية وغير مستنتجة أي أولية، ومع ذلك لا يكون واضحاً بل يكون غائماً»[1] .

نفيد من هٰذا النص مجموعة أفكار :

١ ـ إن مدركات العقل العملي ـ حسب وجهة نظر الصدر ـ ليست أحكاماً ضرورية مطلقة، بل هي أحكام بديهية مشروطة .

٢ ـ إن مدركات العقل العملي هي قضايا أولية، يدركها العقل بالبداهة والوضوح . إنما يكتنف الغموض هٰذه المدركات حينما يقع التدافع بينها . وهٰذان الغموض والضبابية لا يؤثران في أولية هٰذه المدركات .

قبل أن نتناول بالبحث موضوع هوية قضايا العقل العملي ومصدر إلهامها نقف هنا عند تسجيل ملاحظتين حول الأفكار الأخرىٰ، التي طرحها النص المتقدم :

أولاً : أكد هٰذا النص مفهوماً سبق أن نقلناه عن الصدر وهو «ان العقلاء لا يختلفون في كبريات العقل العملي وإنما يختلفون في صغرياتها أو في التزاحم بين مقتضياتها» . ولكن كيف يمكن لنا التصديق بهٰذا الحكم، مع ملاحظتنا اختلاف حكماء البشر حول هٰذا الموضوع، فهل يمكن مثلاً أن ندّعي أن حكماء المسلمين، كابن سينا والأصفهاني والطباطبائي يعتقدون أن

---

١ . بحوث في علم الاصول، م٤، ص١٣٨ .

الكذب حينما يلمحه العقل بنفسه، وبغض النظر عن أي اعتبار آخر فسوف يحكم بأنه أمر لاينبغي؟!

ثانياً: إن مفهوم الشك والخطأ الذي تعاني منه مدركات العقل العملي هل هو شك بملاحظتها كواقع خلف عالم الذهن والخارج؟ ستكون الإجابة علىٰ مذهب الصدر لا. إنما يغيم الموقف وتتلبد الصورة عندما تلتقي الصفات عند فعل واحد. فالفعل حينما يكون إما صادقاً، وإما مفضياً إلىٰ الخيانة سوف يتردد بشأنه العقلاء. إذن فالتزاحم يتم بين الصفات في عالم الخارج. والسؤال هنا: هل هناك مقياس عقلي نحكم في ضوءه بالترجيح، فنقشع الضباب الذي يلف الموقف، ونتجنب الخطأ الذي يقع؟ إذا كان مقصود السيد الأستاذ رحمه الله من «الخطأ» الخطأ في تطبيق الموازين العملية «العقلائية» في الترجيح والتفضيل، فهٰذا يعني الاعتراف بأن العقل لا يدرك أكثر من تأهيل الصفات، وأنها تقتضي بنفسها الحكم عليها بأن توجد أو لا توجد. أما مهمة الترجيح والتفضيل فهي موكولة إلىٰ العقلاء، وهٰذا يعني العودة إلىٰ مدرسة الحكماء وتبني اتجاه الاعتبار والمواضعة.

وإذا كان مقصود السيد الصدر ـ كما هو الأرجح في ضوء فهمنا لنصه ـ من «الخطأ» الخطأ في تطبيق الموازين العقلية الخالصة في مرحلة الترجيح والتقييم فهٰذا يعني الذهاب إلىٰ القول بسُلم عقلي لموضوعات قضايا العقل العملي، وهٰذا لم نتبينه عبر متابعتنا لبحوث وأفكار الصدر. علىٰ أن هٰذه الملاحظة تشكل محوراً جوهرياً يحدد اتجاه الدرس في المنطلقات العقلية للبحث في علم أصول الفقه.

القضايا العملية اولية :

يحسن بنا أن نعود مرةً أخرىٰ إلىٰ تحديد مصطلحات البحث ، فنتجنب ما استطعنا من شوائب التشويش ، ونتحرىٰ الوضوح :

ما هو المقصود بالحسن والقبح ؟ قد يراد بهذين المصطلحين أن يكونا أدوات تعبير في حقل «فلسفة الجمال» ، فيعادل الحسن الجمال ، ويكون القبح مساوقاً لضده ، دون أن يتضمن مدلولهما أي موقف عملي . وقد تستخدم للدلالة علىٰ الوجوب الأخلاقي والضرورة الأخلاقية ، وتعادل مفهوم أنه ينبغي . أو لاينبغي . وهٰذه الدلالة هي موضع بحثنا .

ماذا يعني الصدر من أنّ مدركات العقل العملي أولية ؟ يريد بذلك اننا في قضية «الوفاء واجب» و «الكذب يجب أن لا يكون» نحكم بالوجوب والضرورة علىٰ الموضوع لذاته ، دون سبب خارج عنه[1] . وأننا بمجرد تصور القضية بأطرافها نصدق بها ونعتقد بواقعيتها[2] .

في هٰذا الضوء حدد الصدر ثلاث علامات فارقة للقضية الأولية[3] :

الأولىٰ : إن القضية الأولية لا تزداد وضوحاً بزيادة الشواهد المؤيدة لها . «لكن هٰذه العلامة الفارقة لا يمكن استخدامها والاستفادة منها بسهولة في التمييز بين القضية الأولية والقضية الاستقرائية التي تملك عدداً هائلاً من

---

١ . الاسس المنطقية للاستقراء ، محمد باقر الصدر ، ص٤٧١ .

٢ . بحوث في علم الاصول ، م٤ ، ص٤٦ .

٣ . الاسس المنطقية للاستقراء ، ص٤٧٤ ـ ٤٧٦ .

الشواهد والأمثلة في حياة الإنسان، تصل ـ نتيجة لذلك ـ إلىٰ درجة من الوضوح لا تسمح عادة بان ندرك أي نمو لها علىٰ أساس شواهد إضافية».

الثانية: شعور الإنسان بإمكان التنازل عن الاعتقاد المطلق بقضية ما إذا توفرت بعض القرائن ضدها.

الثالثة: تتمتع القضية الأولية القبلية بصدق مطلق لا يختص بهٰذا العالم، بل يمتد إلىٰ أي عالم يمكن افتراضه.

وسؤالنا هنا: هل إن الميزان الذي طرحه الصدر للقضية الأولية صادق علىٰ مدركات العقل العملي؟ وهل إن العلامات الفارقة، التي ذكرها تهدينا إلىٰ تمييز قضايا العقل العملي، ومن ثمَّ تصنيفها علىٰ الأوليات؟

نلاحظ أن مدركات العقل العملي يمكن أن يتنازل الإنسان عن صدقها المطلق في بعض الحالات، كما هو الحال إذا تنافت وتزاحمت هٰذه القضايا، فالفعل الواحد إما أن ينبغي أو لا ينبغي، كما إذا أدىٰ الصدق إلىٰ قتل النفس المحترمة. فلا بد في هٰذه الحالة من التنازل عن وجوب الصدق أو عن وجوب حفظ النفس.

أجل حتىٰ نصوص المدرسة العقلية «التيار الكلامي» بعامة لم تأت من حيث الأساس مطلقة بشأن قضايا العقل العملي. فالنص السابق ـ الذي نقلناه عن الطوسي ـ أكد أن العقل عند المعتزلة يحكم بقبح الكذب الضار وحسن الصدق النافع[1]. فوجوب الصدق ليس مطلقاً، بل خاص بالنافع منه، ووجوب عدم الكذب ليس مطلقاً، إنما هو خاص بالضار منه. وأما

---

١. قواعد العقائد، نصير الدين الطوسي، ص٤٥٣.

النص الذي قدمه السيد الصدر فيقرر أن قضايا العقل العملي يدركها العقل بنحو الاقتضاء . أي أن العقل يدرك وجوب الصدق ووجوب الوفاء بالأمانة ، لا بمعنىٰ مطلق ، بل يرىٰ اقتضاء الصدق للوجوب ، واقتضاء الوفاء بالأمانة للوجوب ، والاقتضاء لا يثبت إطلاق القضية .

نعم الاقتضاء لا يعني إلا افتراض وجود مانع أو موانع قد تحصل ، وأن هناك ظروفاً قد تطرأ ، تعيق الفعل عن الاتصاف بالوجوب . وهٰذا معادل لسلب القضية إطلاقها وعموميتها لكل زمان ومكان ، وبهٰذا يسمح العقل بطرو الاستثناء علىٰ القضية العملية .

ولكن مهما يكن الأمر تبقىٰ لدينا نقطة أخيرة علينا معالجتها : ما هو دليلنا ، وما هي حجتنا علىٰ أولية وعقلية مدركات الحكمة العملية ، م الاختلاف الكبير حول هٰذا الموضوع؟

يقرر الصدر أن العقل يدرك هٰذه الأحكام بالبداهة ، وشاهده «الوجدان»[1] ، ويعتمد «الوجدان» حكَماً ، يَسمُ من خلاله الاتجاهات الأخرىٰ بالبطلان .

لكن وجدان سيدنا الصدر يقف في مواجهته وجدان آخر لايقر لهٰذه الأحكام بالبداهة ، فكيف بنا ، ونحن نبحث عن مرجعية تحسم الخلاف؟ إذا

---

١ . لقد أشرت في ما تقدم من فقرات هذه الدراسة إلى فكرة «الوجدان» ، التي يطرحها السيد الصدر في كثير من مواضع بحوثه ، يطرحها كمستند ووسيلة إثبات . وقد وعدت بمتابعتها ، وها نحن نتابع هذه الوجدانات ؛ لنخلص بالاستقراء إلى دلالة مشتركة أو دلالات مختلفة ـ حسب استخدامات الصدر ـ فنقف على فهم وتقويم واضح لهذا الدليل «الوجدان» .

كان الوجدان الفردي كافياً لإثبات نظرية في الفلسفة أو العلم، فما هو مصير العلم والفلسفة حينئذ؟

مضافاً إلىٰ مشكلة أخرىٰ أمام هٰذا الوجدان ـ وهي نفس المشكلة التي تواجه العقل ـ: كيف يمكن التوفيق بين قبلية مدركات العقل العملي، وأن **العقل يدركها كحقائق ثابتة قبل التجربة، وبين تجريبية موضوعات هٰذه الأحكام؟**

حينما يقول العقليون إن اجتماع النقيضين محال، أو إن لكل معلول علة يقولون ذلك ـ وهم يعنون ـ أن هٰذه القضايا يدركها العقل كحقائق ثابتة في أي عالم تفترضه، بغض النظر عن التجربة والواقع الموضوعي الذي نعيش في جوّه. لكن العقل العملي حينما يحكم بقبح الزنا مثلاً وأن «الزنا لا ينبغي» فموضوعه مستمد من التجربة والواقع المألوف، وإلا فهناك عوالم لا معنىٰ أو لا موضوع لهٰذه القضية فيها، كعالم العقول أو العالم الملائكي. وقضايا العقل العملي بما تتضمن من عنصر توجيهي تستدعي الفراغ من موضوع الحكم العقلي، وإلا افتقدت القضية مسوغاتها ومفهومها؛ إذا ما معنىٰ أن يأمرنا العقل أو العقلاء بأنه لا ينبغي أكل القمر، أو لا ينبغي خرق السماء ... !

اتجاهات الدكتور مهدي الحائري[1]:

بدأ الدكتور حائري في تحليل العقل العملي من إشكالية «دافيد هيوم» الشهيرة. وفي ضوء نقده لهذه الإشكالية خلص إلى نتائج تعضد الاتجاه العقلي العام، والتيار الكلامي الذي نحن بصدد معالجته في هذه الدراسة. لكن نتائج الدكتور حائري لم نلمحها لدى أيٍّ من رواد هذا الاتجاه؛ ونظراً لما تميزت به نتائج هذا الباحث من غرابة، ونظراً لأهمية المشكلات التي طرحها عقدت هذا البحث المستقل.

بدأ حائري من قاعدة «هيوم» الشهيرة القائلة «إن النقلة مستحيلة مما هو كائن إلى (ما ينبغي أن يكون)، أو من الوصف إلى التقويم». لاحظ «هيوم» أن هناك عالم الأفكار «الذهن»، الذي يحكمه قانون عدم التناقض. وهناك عالم الواقع، الذي يحكمه قانون السببية. وهذان العالمان لا ينتج أحدهما الآخر، أي إن قوانين عالم الذهن لا تكشف شيئاً من أمور الواقع الخارجي، كما أن أمور الواقع الموضوعي لا تقرر شيئاً من قوانين الذهن. ثم هناك مدركات العقل العملي، التي لا تقرر شيئاً من أمور الواقع الموضوعي، كما لا تقرر شيئاً من صقع الذهن. بل تتحدث عما ينبغي أن يكون، وتقدم حكماً تقويمياً؛ ومن ثمَّ لا يمكن استنباطها في ضوء قوانين الذهن، ولا في ضوء أحكام الواقع الخارجي.

---

١. اعتمدنا في هذا البحث على كتاب الدكتور مهدي حائري «كاوشهاي عقل عملي» باللغة الفارسية، طهران، ١٣٦١هـ. ش.

لسنا هنا بصدد معالجة وتقويم نظريات دافيد هيوم، إنما نريد متابعة الدكتور حائري في نقده لهذه الإشكالية ومعالجتها:

تساءل حائري: لماذا يستحيل أن ننتقل مما هو كائن إلى ما ينبغي أن يكون؟ هل إن الخلل صوري «يرتبط بصورة الاستدلال»، أم إن الخلل يرتبط بمادة الاستدلال؟

لاحظ الدكتور حائري أن نص «دافيد هيوم»، الذي نقله عن كتاب هيوم « رسالة في الطبيعة البشرية» يؤكد أن الخلل قائم في صورة الاستدلال وفي مادته معاً. أي إننا حينما نستنبط قضية تقويمية أخلاقية في ضوء مقدمات وصفية فسوف يعاني استنباطنا خللاً في شروط القياس المنطقي الصورية، وخللاً آخر في مادة القياس البرهانية.

ثم عقد حائري فصول بحثه، فتناول أولاً دراسة الضرورة الأخلاقية «ما ينبغي أن يوجد» دراسة انطولوجية، فعالج الواجب الأخلاقي على قاعدة نظرية الوجود. ثم حاول بيان سلامة الاستدلال من الكائن إلى ما ينبغي أن يكون صورياً، وعرّج على بيان طبيعة القضايا الأخلاقية مادياً (من جهة مادة القياس):

١ـ الضرورة الأخلاقية والضرورة الوجودية انطولوجياً:

أكد حائري التصنيف المعروف لدى حكماء المسلمين للمعقولات، فنوّعها إلى:

أـ معقولات أولى: وهي المعقولات التي لها مطابق عيني خارجي،

كالإنسان والطائرة والمنضدة ...

ب ـ معقولات ثانية: وهي المعقولات التي ليس لها مطابق عيني خارجي. لكنها تنتزع من الخارج، كالفوقية والتحتية، والابوة والبنوة ... وهذه المعقولات قد تسمى مفاهيم انتزاعية أو الاعتبارات نفس الامرية.

جـ ـ معقولات اعتبارية محضة: وهي المعقولات التي ليس لها وجود خارجي تطابقه أو تنتزع منه. بل وجودها بالاعتبار نفسه، كالقوانين والأحكام العقلائية عامة.

ثم لاحظ حائري أن «الضرورة الوجودية» هي مفهوم انتزاعي ينتزعه العقل من عالم الوجود. وهذا المفهوم صفة تقرر ما هو كائن في عالم الوجود. أما «الضرورة الاخلاقية» فهي الاخرى مفهوم انتزاعي، ينتزعه العقل من الوجود، الذي يقع تحت اختيار الإنسان وإرادته، ومن ثمّ فهي صفة تصدق على الوجودات الارادية:

«إن الفارق بين الوجودات الداخلة في إطار الأخلاق والخارجة منها يكمن في أن الصنف الأول وجودات تصدر عن مبادئ فاعلة ذات شعور وإرادة، أما الصنف الثاني فهو تلك الوجودات، التي تصدر عن مبادئ غير شعورية. إذن فالعامل الوحيد الذي يسم الوجودات بالضرورة الاخلاقية هو علم الإنسان وإرادته، التي هي علة فاعلية لهذه الوجودات»[1].

ثم حاول الدفاع عن هذه الفكرة، مهاجماً مدرسة الاعتبار والمواضعة؛

---

١. كاوشهاى عقل عملي، ص٥١.

ليقول:

«من الثابت أن أي باحث متثبت لا يوافق على أن الأفعال الإنسانية ـ لمجرد صدورها عن العلم والإرادة والإحساس بالمسؤولية ـ ضرورات أخلاقية، واعتبارات محضة خارجة عن حريم الوجودات الموضوعية. اما ظواهر الخلق والكون ـ رغم صدورها عن علم وارادة مبدع الوجود ـ فهي داخلة في صنف الوجود، وخارجة عن حوزة الضرورات الاخلاقية»[1].

حاول حائري أن يجعل «الوجود» موضوع فلسفة الأخلاق؛ ليضحي العقل العملي ومدركاته جزءاً من نظرية الوجود، وان العقل العملي بمدركاته لا يختلف عن مدركات «العقل النظري»، في تناولها للوجود المطلق، وسنلاحظ تطور هذه الفكرة عند حائري في ما يأتي منه قريباً.

لكن اللافت للنظر أن حائري نقض على مدرسة الاعتبار بالافعال الالـهية «الخلق والإبداع»، التي تصدر عن علم وإرادة. وهذا النقض مغالطة حقاً؛ لأننا حينما نتحدث عن الفعل الصادر ـ سواء أكان فعلاً إنسانياً أم ظاهرة كونية ـ فإنما نتحدث عن الوجود والضرورة الوجودية. أما إذا تحدثنا عن الفعل بما هو، وقبل صدوره، وهل يجب إيجاده أم لا، فهذا حقل الاخلاق والضرورة الأخلاقية. والتيار الكلامي لم يجد بُداً من تعميم الضرورتين لفعل الإنسان والفعل الإلهي أيضاً، فالمتكلمون يعدون ظواهر الخلق وجوداً، لكنهم ـ أعني أتباع التيار العقلي ـ يقررون أن هذا الوجود

---

١. المصدر السابق، ص٥٥.

محكوم سلفاً وفي عالم الواقع بالحسن والقبح العقليين. والحكماء الذين لا يختلفون إطلاقاً في عدّ الفعل الصادر وجوداً ذهبوا إلى أن أحكام الاعتبار والإلزام الأخلاقي لا يصح تعميمها لتشمل الفعل الإلهي.

ثم كيف تكون «الإرادة» العامل الوحيد والحاسم لوسم الفعل بالضرورة الأخلاقية؟ إن أحداً من الحكماء لم يقل إن الإرادة هي العامل الوحيد في إصدار العقل العملي لأحكامه على الأفعال. بل ذهبوا إلى أن الإرادة شرط من شروط المسؤولية والإلتزام، الذي يفرضه الواجب الأخلاقي. أما لماذا يكون هذا الفعل واجباً وضرورة أخلاقية فهذا ما تحدده مبادئ العقل، كما هو الحال عند المدرسة العقلية، أو ما تحدده مصالح الحياة المدنية والنظام العام، كما هو الحال عند مدرسة الاعتبار. وإلا لو كانت الإرادة هي العامل الوحيد لوسم الفعل بالضرورة الاخلاقية لكانت حياتنا الإرادية مجموعة واجبات أخلاقية!

ثم كيف تصبح «الضرورة الأخلاقية» مفهوماً انتزاعياً ومعقولاً ثانياً من معقولات العقل النظري؟ كيف يوفق حائري بين أولية وقبلية مدركات العقل العملي ـ كما سيأتي منه ـ، وبين تصنيف هذه المدركات على عالم المعقولات الثاني؟ هذا ما سنأتي على ذكره.

لكن يصح لنا هنا أن نستفهم: إذا كانت محمولات قضايا العقل العملي «ما ينبغي وما لا ينبغي» أموراً تنتزعها من الوجودات الإرادية والأفعال الاختيارية، التي تقع من الإنسان، فما هو المسوغ لأن يقررها العقل كمحمولات لموضوعاتها قبل الوقوع؟

يقرر الفلاسفة العقليون: إن الشيء ما لم يجب لم يوجد. فوقوع الفعل معادل لضرورته ووجوبه، وهذا هو الوجوب والضرورة والفلسفية.

ويقررون في فلسفة الأخلاق: إن العقل يدرك أن الكذب قبيح، وأن الصدق حسن، أي ينبغى أن يوجد، ويحكمون على الصدق بضرورة الإيجاد. ومن الواضح أن هذا الحكم وهذه الضرورة، التي تحمل على الفعل تحمل عليه قبل وجوده وتحققه. فكيف نوفق بين هذا التصور، وبين مذهب حائري في أن هذه المحمولات ينتزعها العقل من الأفعال الإرادية والوجود الخارجي لها؟

إن الفعل الإرادي محكوم بالضرورة الاخلاقية قبل وجوده، ولذا يصدر عن شعور بالمسؤولية وإحساس بالواجب؛ ومن ثمَّ كيف يصح أن ينتزع الواجب والضرورة الاخلاقية من الفعل الخارجي. أجل فالفعل الإرادي ما لم يكن محكوماً بالواجب سلفاً لا يمكن أن تنتزع منه صفة الوجوب لمجرد كونه فعلاً إرادياً.

نتابع دراسه حائري في الفقرة الثانية منها:

٢ـ الانتقال من «الكائن» إلى «ما ينبغي أن يكون» صورياً:

أثار حائري في هذه الفقرة مفهوم القضية الأخلاقية، ولاحظ أن هذا المفهوم يختلف حسب اختلاف اتجاهات البحث. لكنها على ضوء مختلف الاتجاهات تبقى قضية بالمعنى المنطقي.

أشار أولاً إلى مذهب الأشاعرة الكلامي، وإلى مدرسة الاعتبار، حيث يقرر الأشاعرة أن الحسن والقبح شرعيان، وأن العقل لا طريق له إلى

إدراك وجوب وضرورة في الأفعال. فالكذب قبيح لأن الشارع حرّمه، والصدق حسن، لأن الشارع أمر به. وترى مدرسة الاعتبار بعامة أن اتفاق العقلاء هو مصدر الضرورة والوجوب في ما نسميه مدركات العقل العملي.

ثم قال:

«تقول الأشاعرة ـ انطلاقاً من فلسفتها الأخلاقية ـ حينما نقول: (يجب علي أن أعمل X) فهذا يعني في الحقيقة: (إنني تعلمت بواسطة الأنبياء ان X يجب أن أعمله)، وإذا كانت هذه هي دلالة القضية الاولى فمن المحتم أن «الوجوب» سوف يكون تعبيراً آخر عن الوجود، وحيث إن معنى تعليم الأنبياء هو أنهم ألهموا بواسطة من قبل الله بأن يبلغونا هذه التعاليم»[1].

ثم أشار إلى نظرية العواطف الأخلاقية، التي ذهب أنصارها إلى أن العاطفة هي منبع الأحكام الأخلاقية. وفي ضوء هذه النظرية تضحي ـ حسب وجهة نظر حائري ـ:

«جميع الأحكام والقواعد الأخلاقية ـ في الواقع ـ أخباراً عن لون من الإحساسات والعواطف، التي يدركها الإنسان بحواسه الباطنة»[1].

وهذا السياق ينتهي إلى إلغاء الفوارق الحقيقية بين القضايا الإخبارية والقضايا الإنشائية، أو بين الاعتبار والحقيقة. وهذا ما سنلاحظه لدى حائري في الفقرة اللاحقة.

---

١. كاوشهاى عقل عملي، ص٧٧.

١. المصدر نفسه، ص٨٠.

المهم هنا أن نؤكد أننا لم نستوضح الخلل الصوري في الاستدلال من الكائن إلى ما ينبغي أن يكون. هذا الخلل الذي أشار إليه دافيد هيوم ـ حسب حائري ـ، والذي جاء الدكتور هنا ليوضح عدم وجاهة اعتراض هيوم، وأن لا خلل في المقام!

نعم؛ نقل عن أرسطو في كتابه «نيقوماخوس» مثالاً قياسياً، مؤكداً أن هذا اللون من الاستدلال هو مورد اعتراض دافيد هيوم، وإليك المثال:

X طعام يابس

وكل طعام يابس يجب أكله

X يجب أكله

وقد لاحظ حائري أن المقدمة الأولى «الصغرى» قضية إخبارية، والمقدمة الثانية «الكبرى» والنتيجة قضيتان معياريتان.

وبغض النظر عن سلامة هذا القياس وفقاً للمقاييس الصورية المنطقية، لكن كيف يمكن أن يعني دافيد هيوم الفيلسوف التجريبي هذا اللون من الاستدلال، ويعده نقلة من «الكائن» إلى «ما ينبغي أن يكون»؟ بينما يرى المذهب التجريبي أن هذا الاستدلال لا يقدم نتيجة، بل النتيجة متضمنة في كبرى مقدمات القياس، ومستنبطة منها، وحينئذٍ إذا كانت هناك نقلة فهي من الواجب إلى الواجب.

٣ـ الانتقال من «الكائن» إلى «ماينبغي» مادياً:

ابتدأ حائري في هذه الفقرة من فكرة المستقلات العقلية لدى علماء

الكلام، وانتهى إلى أن الضرورة الأخلاقية ضرورة برهانية (فلسفية)، كما طرح مجموعةً أخرى من المفاهيم:

أكد حائري أن علماء الكلام (تيار العدلية) ذهبوا إلى أن مدركات العقل العملي قضايا أولية يدركها العقل بالبداهة. كما ذهبوا إلى أن العدل صفة من صفات الأفعال بالنسبة إلى ذات الباري تعالى. بينما أكد ـ تبعاً لحكماء المسلمين ـ أن العدل صفة من صفات الذات الإلهية. واتجه في تفسير مدركات العقل العملي اتجاه المتكلمين، ذاهباً إلى أنها مدركات أولية للعقل. ثم لم يكتف بذلك، بل جرّ هذا الاتجاه إلى نهايته، فأكد أن مدركات العقل العملي لا تختلف أدنى اختلاف عن مدركات العقل النظري، بل المدرك في كل الأحوال هو العقل النظري، كما أن أولية قضايا العقل العملي تعني أنها قضايا برهانية. فحينما نقول «العدل حسن أو الظلم قبيح» نعني أن الحسن والقبح لازمان ذاتيان للعدل والظلم.

وأكد حائري كثيراً على أن لا فرق بين قضايا العقل العملي، وبين القضايا الإخبارية: «على أساس هذا التحليل I ought to do X (يجب عليّ أن أفعل X) تعبير آخرعن Iam determined to do X (أنا مصمم على أن أفعل X)»[1]. بل مضى إلى ابعد من هذا، حيث لاحظ أن جميع المفاهيم الاعتبارية ترجع بالنهاية إلى مفهوم التطابق وعدم التطابق، الذي هو مفهوم رياضي. فحينما تسم الفعل بأنه صحيح أو خطأ، أو ما يصطلح بلغة الفقهاء على تسميته «الصحة والفساد» فأنت تعتمد مفهوم تطابق الفعل مع الشروط

---

١. كاوشهاى عقل عملي، ص١٣٤.

والمواصفات الاعتبارية المحددة له، ومن ثم فالصحة والفساد يعنيان تطابق الفعل وعدم تطابقه مع الشروط، وهذا التطابق وعدمه مفهوم رياضي وجودي، يصح في ضوئه الإخبار عن القضية. إلى هذا الحد تركنا الدكتور حائري، دون أن يوضح لنا كيف يرجع تلك المواصفات الاعتبارية إلى قضايا إخبارية!

نؤجل معالجة الإخبارية أو الإنشائية بالنسبة إلى قضايا العقل العملي.

ونعود مع حائري لنرى موقفه من «العدل» وتفسيره لهذا المفهوم:

العدل الوجودي: يقوم مفهوم العدل الوجودي لدى حائري على أساس نظريته في الوجود، حيث يرى:

«أن علاقة الحق تعالى بعالم الوجود علاقة وجودية هرمية، الله في رأس الهرم، وفي عالم غيب الغيوب والغيب المكنون، ومن هذا الموقع له إحاطة قيومية وحضور مباشر في تمام جهات وتمام نقاط هرم الوجود»[1].

وعلى أساس هذا التصور يقرر:

«أن للحق تعالى نسبة التساوي الوجودي مع تمام جسم هرم الوجود، وهذه النسبة يسميها حكماء المسلمين النسبة بين الضرورة الأزلية والإمكان الفقري. ونحن هنا نسميها ميزان العدل»[1].

فالعدل الوجودي إذن نسبة التساوي، التي تقوم بين الذات الإلهية

---

١. المصدر نفسه، ص١١٨.

١. المصدر نفسه، ص١١٩.

وبين الموجودات، ضمن تسلسلها في هرم الوجود.

على أن الدكتور حائري نقل عن نصير الدين الطوسي في كتابه الفارسي «أخلاق ناصري» تفسيراً مشابهاً لما طرحه الدكتور. غير أن الطوسي عمّم مفهومه عن العدل الوجودي ليشمل العدل الاجتماعي والاقتصادي والقضائي، ورأى أن جميع استخدامات العدل تساوق المساواة[1]. لكن الطوسي بدأ هذه الإفادة من «الدلالة» اللغوية[1].

العدل التشريعي: بعد أن قدم حائري مفهوماً وجودياً للعدل التكويني، عكف على بيان مفهوم العدل التشريعي، فقال:

«أما مفهوم العدل في إرادة الحق تعالى التشريعية فهو عبارة عن التكاليف، التي وصلتنا عن الحق تعالى بواسطة الأنبياء والرسل، وهي تعني عدالة الحق تعالى التشريعية. وهذه العدالة هي التي تقابل الظلم، وتعني العدالة الأخلاقية. ومن الواضح جداً أن منبع العدالة التشريعية هو إرادة الحق تعالى التشريعية»[1].

---

١. تحديد مفهوم العدل بالمساواة تجده عند ارسطو في «الاخلاق إلى نيقوماخوس»، لكن أرسطوا اقتصر على المفهوم الأخلاقي للعدل، إذ العدل عنده هو الواجب إزاء الآخرين وهو مفهوم مدني، تقتضيه مستلزمات الحياة المدنية. وحتى فكرة «الوسط العادل»، التي طرحها أرسطو ـ وقد حاول حائري أن يجد فيها مفهوماً رياضياً ـ لا تعني سوى مفهومه الاخلاقي. فالوسط العادل للفضيلة الأرسطية يعني تطابق الفعل مع الواجب الاخلاقي. راجع «الأخلاق إلى نيقوماخوس» لارسطو طاليس، تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوي، م٤، ف١١.

١. كاوشهاى عقل عملي، ص٢٣٦.

١. المصدر نفسه، ص١٦٢.

ثم يقول:

«العدالة التشريعية هي عين الإرادة التشريعية، والتكاليف التي تصدر رعياً لأصول العدالة وعلى أساسها»[1].

إن ارتباك هذه النصوص بيّنٌ، فبينما يقرر حائري أن العدل التشريعي هو ما قرره الله تعالي من تكاليف ـ وهو بهذا لا يختلف أدنى اختلاف مع مذهب التيار الكلامي الأشعري الذي خاصمه ـ يقرر ايضاً أن هناك أصولاً للعدالة هي التي تمنح التكاليف سمة العدالة، دون أن يحدد لنا هذه الأصول لنستوضح مفهوم العدالة في ضوئها!!

ثم يعود حائري ليقرر أن العدالة هي التطابق بين الطرح التشريعي والإرادة التشريعية[1].

المهم هنا أن نعود إلى محاولة الطوسي في «اخلاق ناصري»؛ حيث أكد نصه على أن العدالة دلالةً تعني المساواة، والمساواة مفهوم لا ينفك عن الوحدة. ومن ثمَّ فالعدل كصفة من صفات الباري تعالى يمكن استلالها بالتحليل اللغوي من واحدية الباري.

إن دلالة العدل على المساواة لغةً أو أصطلاحاً هي نقطة بداية تحليل الطوسي، لكنها بداية متزلزلة، كما سنأتي على معالجة هذه النقطة لاحقاً. ولنفترض جدلاً هنا أن العدل هو المساواة، لكن هذا لا ينفع الطوسي ولا يعالج المشكلة؛ يدلنا على ذلك تطبيقات الطوسي لمفهوم العدل على «ما

---

١. المصدر نفسه، ص١٦٢.

١. المصدر نفسه، ص١٦٣.

ينبغي» في مجال الاقتصاد والسياسة والاجتماع، فلنأخذ مثالاً واحداً من أمثلته:

«أما في القسم الأول (مايتعلق بتوزيع الثروةوالمراكز الاجتماعية)، فيقولون: بما أن هذا الشخص بهذا المركز وهذا المال كنسبة الشخص الذي في مستواه، والذي يكون هذا المركز وهذا المال قسطه، إذن؛ فهذا المركز وهذا المال حقه، ويجب أن يتوفر عليه»[1].

لو أمعنا النظر في هذا النص نلاحظ أن المساواة بين الشخصين تقوم على أساس قاعدة أن الشخص الثاني يكون (المركز والمال قسطه)، وهذا يعني أن المساواة تفترض مسبقاً مفهوم العدل المتحقق بالنسبة إلى الشخص الثاني. ولو لاحظنا بدقة نجد أن العدل والقسط، الذي أخذ في مرحلة سابقة ليس رديفاً ومعادلاً للمساواة، وإلا فماذا يساوي؟ ولعل الإجابة تذهب بنا إلى تسلسل يفترض على كل حال مفهوماً مسبقاً للعدل يحتاج إلى التحديد، بغض النظر عن المساواة.

لعل الذهاب إلى أن «العدل» يرادف «المساواة» نشأ جراء الاتكاء على الفهم الشائع للمثل الأعلى للعدالة في التوزيع. أما الاتجاه إلى اكتشاف دلالةوجودية لمفهوم العدل فنجد جذوره عند افلاطون، حيث وسم الكون في محاورة «النواميس» بأنه عدل لأنه ترتيب منظم وانسجام واتفاق[1].

---

١. كاوشهاى عقل عملي، الدكتور مهدي حائري، ص٢٥٠ نقلاً عن «اخلاق ناصري»، ص١٣٢.

١. الأخلاق النظرية، عبد الرحمن بدوي، ص١٦٥.

فالعدل «اتساق وترتيب ومنظم». ولعلنا نجد للعدل بهذا المعنى جذراً في لغتنا العربية.

لكن الذي يهمنا هنا هو تمحيص مفهوم «العدل»الأخلاقي، العدل الذي يرتبط بالسلوك والفعل الإنسانيين:

لاحظ الدكتور عبد الرحمن بدوي أن «افلاطون» تذبذب في تحديد مفهوم العدل بين موقفين: فمرةً يرى العدل هو الفضيلة مطلقاً؛ لأنه أي العدل يفترض وجود سائر الفضائل، وفي محاورة «مينون» يعد العدل فضيلة من بين الفضائل[1]. وهذا التذبذب الذي لاحظه الدكتور بدوي على «افلاطون» يمكن ملاحظته على آخرين، كما أن الموقف العام لأصحاب الرأي في هذا الميدان ما زال متذبذباً بين هذين الموقفين. على أننا نلاحظ توجهاً لدى الإسلاميين من حكماء ومتكلمين ذهب صوب اعتبار «العدل» المحور النووي للواجبات الاخلاقية، فحيثما كان هناك واجب أخلاقي كان هناك عدل.

ثم إن هناك مشكلة أخرى حول استخدام العدل ودلالته، تنشأ من جراء تذبذب هذا الاستخدام بين دلالتين مختلفتين:

الدلالة الأولى: يستخدم «العدل» أحياناً، ليدل على أداء الواجب، فالقيام بالصدق عدل، وأداء الأمانة عدل، و ... ولعل هذا الاستخدام للفظ هو الذي يعنيه الإسلاميون من إن «حسن العدل وقبح الظلم» هما القضيتان اللتان تشكلان حجر الأساس لمدركات العقل العملي.

---

١. الاخلاق النظرية، عبد الرحمن بدوي، ص١٦٦.

ولعل الاتفاق القائم بين حكماء ومتكلمي وعلماء أصول الفقه المسلمين حول (العدل واجب والظلم قبيح) يرجع في الحقيقة إلى اتفاقهم على استخدام «العدل» ليؤدي الدلالة المتقدمة. فرغم الاختلاف الجوهري بين اتجاه الاعتبار والمواضعة، وبين اتجاه الواقع أو الوجود، نجد الجميع متفقين في الموقف من قضية «وجوب العدل». تجد ذلك عند الشيخ الرئيس في «الشفاء»، وتجده عند الطوسي وغيره من المتكلمين، ووجدناه في مدرسة الاصفهاني الأصولية، وتجده عند المعاصرين من علماء أصول الفقه، وتجد ألسنتهم جميعاً تلهج باتفاق العقلاء على هاتين القضيتين الأساسيتين.

والسر في هذا الاتفاق ـ حسب ما نرى ـ هو أن جملة «أداءالواجب عدل» ترجع إلى قضية تحليلية خالصة، لا يعترضها الشك:

وبغية الايضاح نبدأ من التحليل اللغوي، وأمامنا لغتنا العربية:

«كتب عبد الملك إلى سعيد بن جبير يسأله عن العدل فأجابه: إن العدل على أربعة أنحاء: العدل في الحكم، قال الله تعالى: وإن حكمت فاحكم بينهم بالعدل. والعدل في القول. قال الله تعالى: وإذا قلتم فاعدلوا. والعدل: الفدية، قال الله عز وجل: لا يقبل منها عدل. والعدل في الإشراك، قال الله عز وجل: ثم الذين كفروا بربهم يعدلون، أي يشركون»[1].

نعم الدلالات الأساسية، التي أشارت إليها معاجم اللغة هي:

---

١. قوله: «قال الله تعالى وإن حكمت ... الخ» هكذا في الأصل ومثله في التهذيب والتلاوة بالقسط، لسان العرب، ابن منظور، م١١، ص٤٣١ـ٤٣٢.

العدل = الحكم بالحق.

العدل = المساوي.

العدل = الانحياد والرجوع والميل.

وقد أشاروا إلى اشتقاقات من المادة «عدل»:

الاعتدال: التناسب.

الاعتدال: الاستواء والاستقامة.

العدول: الميل بمعنى الانحياد.

بيّنٌ إن هذه الدلالات (ما عدا الدلالة الأولى) تشير إلى مفاهيم، يمكن التحقق منها تجريبياً (بالحس أو العقل). فالاستواء والاستقامة وتغيير الموقف والتساوي مجموعة مفاهيم إخبارية تحكي عن واقع يمكن الاتفاق حوله، وتمحيص القضايا التي تتضمنها.

ولعل دلالة «العدل» على مفاهيم وجودية ذات واقع عيني هي الدلالة الأولية لهذا اللفظ، انطلاقاً من الاعتقاد بالترابط الوثيق بين الدلالة اللفظية ومستوى الأداء الفكري للكائن البشري. هذا الأداء الذي يبدأ من الواقع الحسي؛ ليرقى إلى عالم المعقول والمعاني والمفاهيم المجردة.

لكن أمامنا الدلالة الأولى لكلمة «العدل»، وهي «الحق»؛ حيث قالوا إن العدل في الحكم هو الحكم بالحق، فيكون الحق مرادفاً للعدل. والحق حسب دلالته اللغوية قد يُطلق ويراد منه الثابت، وقد يراد منه الواجب، وقد يراد منه اليقين، وأقرب هذه الدلالات لبحثنا هو الواجب، ثم يأتي الثابت.

لنأخذ كل واحدة من هاتين الدلالتين، ونجعلها مرادفاً للعدل. ونتفحص في ضوئها قضية «العدل ينبغي أن يكون»، والتي ارجعناها ـ حسب الدلالة الأولى ـ إلى قضية «اداء الواجب عدل»:

١ـ «أداء الواجب ثابت:

ما هي دلالة هذه الجملة؟ فأين يتقرر، وما هو واقع ثبوت «أداء الواجب»؟ نعم إذا قدرنا المحذوف سوف يكون مضمون الجملة: أداء الواجب ثابت وجوبه.

٢ـ «أداء الواجب واجب»

المحمول في هذه القضية إن لم يكن مساوقاً للموضوع فهو جزؤه. ولو أعدنا النظر في هاتين القضيتين يتضح لنا بجلاء تحليلية قولهم: «العدل ينبغي أن يكون» و«العدل حسن»، لأن العدل يعني الحق، والحق هو الواجب أو الثابت، وحينما نطلق كلمة العدل لنشير بها إلى حكم توجيهي وما ينبغي أن يكون فمن الواضح أن الثابت والمتقرر وحدهما ليسا مدلولاً لاستعمالنا. إنما تستعمل في معنى الواجب أو الثابت وجوبه. وبهذا يتضح لنا سر اتفاق عامة الباحثين ـ في دائرة فكرنا الإسلامي ـ على صدق قضية «العدل واجب» صدقاً مطلقاً فتكتسب صفة القضية العقلية التركيبية في الصدق. رغم اختلافهم في تحديد هوية قضايا العقل العملي.

الدلالة الثانية: قد يطلق «العدل»، ليدل على فضيلة أو واجب أخلاقي

محدد، كالعدل في التوزيع، والعدل في تطبيق القانون ... أيُّ دلالات العدل هو المقصود في استخدام «العدل» هنا؟ لقد تقدمت الاشارة إلى أن معاجم لغتنا العربية أدرجت مجموعة دلالات للعدل: «المساوي»، «الحكم بالحق»، «الميل والانحراف» ...

بدايةً لامناص من استبعاد دلالة «المساواة» هنا؛ لوضوح الفرق بين المفهومين، لا أقل من الفرق القائم لدى مستخدمي «العدل» و«المساواة». فهناك كثير من الباحثين لا يقرّ بأن العدل المطلوب في التوزيع يساوق المساواة. هذا مضافاً إلى عدم اطراد سلامة استخدام «العدل» بمعنى «المساواة»، حتى لو افترضنا صحة الاستخدام في مجال التوزيع، لأننا لو أخذنا العدل في الحكم والقضاء، فما عسى أن يكون معنى المساواة في القضاء؛ لكي يصح أن نقول إن حكم القاضي بين المترافعين بالتساوي حكم بالعدل؟

وفي هذه الدلالة ليس أمامنا إلا اللجوء إلى مفهوم «الحق» كمفهوم مطرد المرادفة للعدل، وسوف تكون قضية «العدل حسن» أي «العدل ينبغي أن يكون» معادلة لقضية «الحق ينبغي أن يكون». والحق ـ كما تقدم ـ هو الواجب أو الثابت. وبهذا يكون «العدل» صفة مترتبة، وليس المدرك المباشر للعقل. أي إنه عدل لأنه حق، وإنه حق لأنه واجب أو ثابت.

ولا ينبغي إغفال مدى رسوخ «العدل» من جراء تراكم تاريخي لاستخدام اللفظ، باشراطاته المختلفة، ومن جرّاء اقترانه بطموحات إنسانية مشروعة، بل هو عزاء الإنسان في محنته على هذه الأرض. فارتبط المفهوم

بالعقل والعاطفة، ومن العسير جداً إحالته إلى مفهوم ثانوي يقوم على أساس فكرة «الواجب»، الواجب الأخلاقي فحسب. فحينما نريد أن نعمم مفهوم العدل، ليكون الفضيلة مطلقاً، أو يكون أداء الواجب فيعم كل الفضائل الأخلاقية، عندئذ لا محيص من الإقرار بأننا لسنا أمام مفهوم آخر، بل ليس لدينا إلا مفهوم «الواجب». هذه هي نتيجة التحليل، التي وافق عليها فيلسوف الأخلاقية «عمانوئيل كنت»، رغم جفافها. لكنه وجد عزاءه فيها، فالهب مفهوم «الواجب» عاطفة وتقديساً.

«أيها الواجب، ذو الاسم السامي العظيم ... أين نعثر على جذر جذعك النبيل، الذي ينبذ كل قرابة مع الميول بإباء وكبرياء، ذلك الجذر الذي ينبغي أن نشتق منه، بوصفه أصله، الشرط الضروري للقيمة الوحيدة التي يمكن للناس أن يتخذوها لأنفسهم؟»[1].

---

١. الأخلاق عند كنت: عبد الرحمن بدوي، ص١٢٥. نقلاً عن نقد العقل العملي، عمانوئيل كنت.

عمانوئيل كَنت (١٧٢٤ـ١٨٠٤م):

«هناك عقل واحد ـ في النهاية ـ تتمايز إطلاقاته وتتنوع استخداماته»[١].

على هذا الأساس السليم أقام عمانوئيل كنت درسه للعقل العملي، حيث يتناول هذا العقل «ما ينبغي أن يفعل»، فيحدد قواعد السلوك الأخلاقي، وانتهى درس «كنت» النقدي للعقل العملي إلى نظرية، أثارت إعجاب كثيرين. لكنها جاءت ـ باعتراف عامة الباحثين ـ عصية على إرادة الفهم، رغم أنها محاولة لتحديد قوانين الإرادة. وأثارت اعتراضات بلغت حد السخرية، وأساء فهمها حتى بعض الذين وقفوا أمامها وقفة إجلال وإكبار.

إذن؛ أنّى لنا من فهم واضح يسير لنظرية لفّها كل هذا الغموض، ونحن لم نقرأ «كنت» في لغته الأم، وتفصلنا عنّه فواصل الزمن والحضارة؟

تابعت «كنت» أولاً عبر الباحث الثبت الدكتور عبد الرحمن بدوي، ثم قرأته كما ترجمت له الموسوعة الفلسفية المختصرة، وهي موسوعة انجليزية، تُرجمت تحت إشراف الدكتور زكي نجيب محمود. كما تمعنت فيما كتبه الاستاذ يوسف كرم في «تاريخ الفلسفة الحديثة»، وغيره من الباحثين، وعشت أكثر من مرة مع الدكتور محمد عبد الله درّاز في كتابه «دستور

١. «كنت»، كتاب مترجم للفارسية بقلم منوجهر بزركمهر، وهو اختيار من كتاب «تاريخ الفلسفة الغربية»، لفردريك كابلستون. والنص منقول عن تاسيس ميتافيزيقيا الاخلاق، كنت، ص٣٩١.

الأخلاق في القرآن»، حيث تناول «كنت» تناولاً أساسياً. كما طالعت بدقة ما ترجمه منوجهر بزركمهر إلى الفارسية من دراسة هامة لفردريك كابلستون.

هذه مصادري، وقد توخيت فهماً واضحاً لنظرية «كنت»، فعسى أن يحالفني الحظ في عرضها بوضوح ضمن الفقرات التالية:

١ ـ إذا كانت الطبيعة ـ بالنسبة إلى الكائن المزود بعقل وإرادة ـ قد جعلت من المحافظة على بقائه، ومن سعادته بعامة، غرضاً خاصاً، فإنها ستكون قد أخطأت التقدير باختيارها لعقل المخلوقات كمُنَفِّذ لغرضها، لأن كل الأفعال التي يجب على هذا الكائن القيام بها لهذا الغرض، وكذلك القاعدة العامة لسلوكها، كانت ستكون أدق في الإنجاز بواسطة الغريزة.

فماذا عسى أن تكون مهمة العقل؟ «مهمة العقل الحقيقية هي إيجاد إرادة خيّرة، لا بوصفها وسيلة من أجل غاية أخرى، بل خيرة في ذاتها».

٢ ـ الإرادة الخيرة: «من كل ما يمكن تصوره في العالم، بل وفي خارج العالم عامة، ليس ثمّة ما يمكن أن يعد خيراً بدون حدود أو قيود، إللهم إلا الإرادة الخيرة».

الإرادة الإلهية إرادة خيرة بالذات، أي إنها تعمل الخير تلقائياً، دون أن يكون لها مثل أعلى تسعى إليه. بل هي الخير المحض. وهذه الإرادة يدعوها «كنت» (الإرادة المقدسة). ولكن الإرادة الإنسانية، يتطلب من العقل أن يوجدها إرادة خيرة، فمتى تكون هذه الإرادة خيرة؟

الإرادة الإنسانية الخيرة هي الإرادة التي تعمل استجابةً لطلب الواجب

فقط، الواجب الذي يقرره العقل، لا أن تعمل تحقيقاً لغاية أو استجابة لميل.

٣ـ الواجب: أين يتقرر الواجب، وكيف يتقرر؟ هل يتحدد وفقاً لمعطيات الواقع، ومن ثمَّ يعتمد على التجربة والخبرة، أم يأتي من النفس الإنسانية، ويتحدد وفقاً لقواعد الذهن؟ أي هل إن هذا الحكم، الذي يلزم الإرادة، ويدفعها إلى إنجاز الفعل يتحدد وفق الموضوعات، كما تبدو في عالم الخبرة، فيكون حكماً بعدياً تجريبياً، أم أن هذا الحكم يتحدد وفق معطيات العقل المحض العملي فيأتي قبلياً ضرورياً؟

موقف «كنت» أمام هذه الاسئلة يكاد يكون أوضح ما في نظريته. بل الموقف هنا هو القاعدة المنهجية الأساس لمجمل النظرية، والمنعطف التاريخي لنظريات العقل العملي. ولعل وضوح الموقف ناشئ، من جراء تكرار «كنت» لهذه القاعدة المنهجية في أكثر من مناسبة في كتابيه «تأسيس ميتافيزيقيا الأخلاق»، و«نقد العقل العملي».

«حينما بحث سقراط في الخير، قال عن الخير إنه السعادة، لأن الخير هو ما يحقق النفع للإنسان. والغاية من كل عمل أخلاقي، ومن هنا فالغاية والباعث عند سقراط واحد. كذلك الحال بالنسبة إلى أفلاطون: السعادة والباعث شئ واحد، لم يفرق بينهما. وإنما جاءت هذه التفرقة في العصر الحديث فحسب، خصوصاً ابتداءً من «كنت»: فإن الدافع الأخلاقي عنده الواجب»[1].

النفع واللذة بواعث تجريبية يقدرها الإنسان في ضوء الالتذاذ

١. افلاطون، عبد الرحمن بدوي، دار القلم. ١٩٧٩، ص٢٠٩.

والامتعاض، وفي ضوء الكسب والنفع والخسارة الناشئة عن الفعل في الواقع. وهذه البواعث لا يمكن أن تكون أصلاً كلياً، وقانوناً للإرادة يوجه السلوك والفعل البشريين، لأن الواقع والفعل في التجربة يروغان عن الثبات، وهما عرضة للتبدل والتغير. ومن هنا انتقد «كنت» في «نقد العقل العملي» نظرية «ميشيل دي مونتي»؛ حيث أقام الأخير نظرية الأخلاق على أساس التربية، كما ازدرى «ابيقور»؛ لأنه أقام الأخلاق على أساس الإحساس البشري المادي، وأدان «ماندويل»؛ لأنه أقام الأخلاق على أساس المبادئ السياسية، وهاجم «فرنسيس هاتشيسون»؛ إذ أقام الأخلاق على أساس الحس الخلقي والعاطفة. وقد أكد «كنت» على أن كل هذه الاتجاهات عاجزة عن طرح قانون كلي للأخلاق.

المبادئ المادية تجريبية، ولذا لا يمكن أن تزودنا بقوانين عملية ذات ضرورة موضوعية، لأن المبادئ المادية لا تقوم إلا على مقدرة ذاتية لمعاناة اللذة والألم. وهذه المقدرة لاتُعرف إلا تجريبياً. ويمكن أن يقال إن كل المبادئ العملية المادية تندرج تحت المبدأ العام لحب الذات أو السعادة الشخصية. إذن يجب أن نستبعد السعادة والشقاء كموضوعات لحكم العقل، ويبقى الخير والشر بمثابة موضوعين أساسيين لأحكام العقل العملي.

الخير والشر كموضوعين أساسيين لأحكام العقل العملي، ماذا يعنيان؟ إذا أردنا أن نحدد الخير والشر على أساس العقل المحض فسوف يكون الخير هو ما يُلزم العقلُ الإرادةَ بإنجازه، والشر ما يُلزم العقل الإرادة بالإقلاع عنه، فالخيرهو «الواجب».

أما إذا أردنا أن نجد للخير والشر معنى خارج أحكام العقل المحض، فالخير والشر الذاتيان سوف نعدمهما؛ لأن الخير والشر في عالم الخارج نسبيان؛ لأنهما في الخارج ليسا أكثر من رجاء لذة أو تهديد بألم، فيما يتصل بهذا الفعل أو ذاك. ومن المستحيل أن ندرك قبلياً وبشكل عقلي الفعل الذي ستقترن به اللذة أو الألم. بل التجربة وحدها هي التي ستحدد ذلك، فيكون الخير ما هو خير بالنسبة إلى اللذة.

إذن مفهوم الخير والشر في الأفعال، الذي هو خير بذاته وشر بذاته هو ما يتحدد وفقاً لقانون العقل العملي المحض. وسوف يكون ما هو خير «واجب»، وهو ما ينبغي أن تنجزه الإرادة.

حتى هذه المرحلة يضحى تحليل «كنت» مطابقاً للتحليل السليم لمدركات العقل العملي وفقاً لتوجه التيار الكلامي، هذا التحليل الذي بدأه الاستاذ الصدر، وتابعنا تقويمه، حيث لم نمك في ضوء التحليل مفهوماً أعلى من مفهوم «الواجب»، فالعدل والظلم اللذان هما موضوعا العقل العملي الأساسيان لا يعدوان مفهوم الواجب في نهاية التحليل. فهما «ما ينبغي ـ وما لا ينبغي»، والخير والشر ـ كموضوعين أساسيين لدى كنت ـ ليسا إلا «ماينبغي ـ وما لا ينبغي».

لم يكتف «كنت» باقتناص هذا المفهوم الأولي، كأساس لأحكام العقل العملي، وكقانون للإرادة. بل أكد أن هذا المفهوم يجب أن يكون كلياً وقانوناً مطلقاً، صالحاً لأن ينطبق على كل إرادة. فكل عاقل يعمل وفق مبادئ سوف يكون محكوماً بهذا القانون، أي إن قانون العقل العملي كما

يصدق على الإنسان الكائن العاقل الذي يعمل وفقاً لتصوره عن المبادئ، كذلك ينطبق على كل العقول المريدة. وبهذا نصل إلى قانون شكلي صوري مجرد.

«لمّا كُنتُ قد جردت الإرادة من جميع الدوافع والنتائج فلم يبق سوى التمسك بالصيغة العامة للقانون في عمومه. فهي وحدها التي تصلح لأن تكون مبدأ للإرادة.

وبعبارة أخرى: إذا اتخذت المادة موضوعاً للإرادة، وكانت مبدأ محدداً لها، فإن الإرادة سوف تخضع لظرف تجريبي، ولما كنا قد نزعنا بالتجريد كل مادة، فلم يبق سوى الشكل»[1].

«من المعروف أنه ـ لكي يقاوم هذا الفيلسوف الألماني بعض النظريات التي روّضت الأخلاق حين أخضعتها لجميع مطالب الحياة الدنيوية ـ لم يكتف الرجل برسم خط فاصل بين فكرة الأخلاق وفكرة الحياة الحسية. بل مضى إلى أبعد من ذلكَ، وأمعن في البعد، فهو لم يكتف بأن جرد مفهوم الواجب من كل تجربة حسية، وكل واقع مادي يمكن أن ينطبق عليه. بل إنه خلصه أيضاً من صفته الخاصة، من مادته التكوينية التي تظهر في هذه القاعدة أوتلك. فلم يبق له سوى صفته الشكلية، وهي إنه قانون شامل صالح لجميع الإرادات، وقد استخلص من ذلك هذا التعريف للواجب، فهو:

---

١. دستور الأخلاق في القرآن: الدكتور محمد عبد الله درّاز، ترجمة الدكتور عبد الصبور شاهين، مؤسسة الرسالة، ص١٠٧، نقلاً عن kant: Crit p 26.

«كل سلوك يمكن أن يصاغ في قاعدة عامة، دون أن يكون عرضة لنقد العقل أو تسخيفه»[1].

لكن السؤال المطروح على «كنت» في هذه المرحلة من البحث هو: من أين ينبثق هذا الواجب، وهذا الإلزام، ما دام لا يستوحى من التجربة، ولا يخضع لاعتبارات العرف ونظام حياة الناس؟

«يأتي ذلك من أن (القانون الأخلاقي) ينقلنا بطريقة مثالية إلى مجال مختلف تماماً عن مجال (القانون التجريبي)، فهو يُشركنا في عالم ذهني صرف، حيث يتجلى استقلال الإرادة، لا في نوع من الاستقلال عن قانون الطبيعة المحسوسة وحسب، فذلك ليس سوى وجه سلبي للحرية، ولكن كذلك في أن هذه الإرادة تضع لنفسها قانونها.

هذا القانون ينبغي أن يكون قانون عقل محض، أي: بحيث لا يكون متحرراً فقط من تأثير أي ظرف تجريبي، أو حدس Intuition، أو أية مادة. بل يكون أيضاً قادراً على تحديد الإرادة بطريقة قبلية Apriori، ذلك أن العقل المحض إنما كان كذلك لأن شأنه في استعماله العملي كشأنه في استعماله النظري: (هو عقل واحد، يحكم طبقاً لمبادئ قبلية)»[2].

وهنا نلاحظ الفارق بين اتجاه «كنت»، واتجاه المدرسة العقلية

---

١ . دستور الاخلاق في القرآن، ص٩٩.

٢ . دستور الاخلاق في القرآن، ص١٠٢ نقلاً عن Kant: Crit de Co R Prati. p .130.

الإسلامية. فالأول يرى أن مدركات العقل العملي إنما هي أحكام العقل المحض، وهي طراز وجود ذهني خالص فالعقل لدى «كنت» يحكم ويقرر ما يراه قانوناً للإرادة. وهذا هو سياق فكر عمانوئيل كَنت في تحليل العقل بعامة؛ إذ لم ير «كنت» في تحليله للعقل النظري عالماً ثالثاً تتقرر عنده الحقائق. فما راغ عن التحقيق العيني قرره «كنت» في عالم المقولات، وهو عالم نظام الذهن البشري.

بينما تتجه المدرسة الكلامية العقلية إلى عدّ مدركات العقل العملي كشوفاً، فالعقل لديها يدرك ويكتشف ولا يحكم. يدرك حقائق متقرره منذ الأزل في عالم «الواقع». هذا العالم الذي يشبه المثل الأفلاطونية ولا يطابقها تماماً. وهذا الافتراض وقع جزءاً هاماً ومميزاً في نظام العقل النظري عند استاذنا الصدر. ولعلنا نأتي عليه في اللاحق من فصول هذا البحث.

٤ـ إذن انتهى تحليل «كنت» إلى أن ليس هناك إلا أمر مطلق واحد وهو: «اسلك فقط وفقاً للقاعدة التي من شأنها أن تجعلك تقدر أن تريد في نفس الوقت أن تصير هذه القاعدة قانوناً كلياً» وقد اتخذ «كنت» من الأمر المطلق معياراً تتحدد في ضوءه الواجبات، أي إن المرجعية العقلية لا تتعدى هذا القانون الصوري الخالص من كل العناصر التجريبية.

ثم أكدت أبحاث «كنت» على أنّ هذا المعيار لا يمكن تطبيقه على أي سلوك غير أخلاقي، ما لم يؤدّ إلى التناقض. وبهذا يرتد اللاأخلاقي إلى اللامنطقي، وقد أثارت هذه النقطة من نظرية عمانوئيل «كنت» كثيراً من الانتقادات والاعتراضات، التي لامناص من الاقرار بوجاهة بعضها. كما

أثارت نقاط نظريته الأخرى بعض الملاحظات، التي نضرب صفحاً عنها هنا، ونتناول بالتفصيل المهم الماس ببحثنا هذا. ما يهمنا معالجته نقطة جوهرية في نظرية «كنت»، وهي تحديد كيفية التخلص من عناصر الخبرة وفقاً للمعيار الشكلي:

نحن حينما نقول إن الانتحار لا ينبغي أن يحصل، أو إن الوفاء بالوعد واجب ... فإنما تضمّن الواجب الصوري في قضية، موضوعها تجريبي، مستخلص من واقع الخبرة، وليس مبدأً صورياً. فأنّىٰ لمبدأ «كنت» الصوري من تقرير قضايا العقل العملي، وهو يحتفظ لتقريره بصورية خالصة؟

إن هذه المشكلة تواجه التفكير العقلي عامة، وقد تقدمت الإشارة إليها حينما تناولت اتجاه استاذنا الصدر في إطار التيار الكلامي الإسلامي. نعم؛ عندما يقرر العقليون أنّ مبادئ العقل العملي مدركات أزلية غير مستنتجة لا من مبادئ برهانية، ولا من قضايا تجريبية، بل يدركها العقل ببداهة، كحقائق ثابتة قبل التجربة، وقبل الواقع الخارجي؛ فهذا يعني أنّ قضايا العقل العملي لا يصح أن تتلوث بواقع الخبرة ومعطياتها، بل لابد أن تبقى خالصة لا يشوبها شئ من معطيات التجربة. ومن هنا تبدأ المشكلة؛ إذ حينما نقول: الكذب قبيح، أو الزنا لا ينبغي فعله، أو الوفاء بالوعد واجب ... فكل موضوعات الواجب في هذه القضايا مستمدة من الخبرة وتجربة حياتنا الإنسانية. وإلا فمن قال لنا أن هناك زنا أو كذباً أو حتى وعداً في عالم الملائكة مثلاً، لكي نقرر هذه القضايا على الإطلاق؟

بل حتى «حق الطاعة» طاعة الرب تبقى في إطار المشكلة، لأنها مترتبة

على مجموعة خبرات، أولاها إثبات الواجب تعالى، وثانيتها إثبات أن له أوامراً يطلب طاعتها، أو على الاقل إثبات أنه تعالى لا يعقل أن يتركنا بلا طلب منه وأمر، لكي يتقرر بعد ذلك أن طاعة أوامر الرب واجبة. وهذه الإثباتات لا يمكن تجريدها علىٰ الإطلاق وعند كل العقول؛ إذن أغلب عقول البشر تنتهي إلى مثل هذه الإثباتات تجريبياً، وعلى أساس معطيات الخبرة الإنسانية!

نعم هناك فارق يتسجل لصالح نظرية «كنت»، إذ لم يرَ أن المبادئ الأولى للعقل العملي هي «الكذب لاينبغي» أو «الأمانة واجبة»... خلافاً لاتجاه العقليين الإسلاميين. بل جرّد مبادئ العقل العملي، ولم يبق منها إلا مبدأ صورياً واحداً خالياً من كل شوائب المادة والتجربة. لكنه أي «كنت» يصطَدم مع المشكلة حينما يأتي إلى التطبيق، تطبيق هذا المبدأ الشكلي على الواجبات التفصيلية.

نبدأ من «كنت» لنرى وضع المشكلة في ضوء نظريته:

لاحظ «عمانوئيل كنت» أن تلوث المبدأ الأخلاقي بأي عنصر تجريبي يفضي إلى فساد الإرادة، فالمنفعة واللذةوالرغبة تميل بالإرادة عن الواجب، ومن ثم يفقد المبدأ الأخلاقي قدرته على التأثير في النفوس. مضافاً إلى أن حقيقةالأخلاق وحقيقة العلم صنوان، كلاهما لا يشتق من المضمون المادي للتجربة، بل يستخلص في ضوء العقل المحض صورياً.

لكن نظرية الأخلاق يُراد بها تحديد قواعد السلوك العملية للكائن البشري، ومن ثمَّ فهي مخلوقة من أجل أن تنزل من عالم العقل المحض إلى

عالم التجربة البشرية الموضوعية. فكيف أن تنزل مبادئ الأخلاق إلى عالم التجربة، دون أن يمسها شئ من عناصر الخبرة؟ ثمَّ كيف يصح أن نستنتج قواعد السلوك من المبدأ الصوري، دون أن نخرم قواعد الاستنتاج، إذ سوف تكون النتائج أكبر من المقدمات؟

وجدت اجابةً على هذا الاعتراض عند «فردريك كابلستون» في كتابه «تاريخ الفلسفة الغربية». وقد جاءت للدفاع عن «كنت» إزاء نقد «هيجل» له:

«الواجب المطلق ليس مقدمة من مقدمات الاستنتاج التي يستخدمها التحليل الصوري، بل هو معيار للحكم على قواعد السلوك بالاخلاقية أو عدمها ... افترض أنني قدمت مساعدة مالية لفقير لم أجد شخصاً آخر أسوأ حالاً منه، فقاعدة سلوكي ـ الأصل الذهني لإرادتي ـ هو: إنني أقدم العون المالي لمن يحتاج إلى مساعدتي وليس هناك من هو أحق منه بالمساعدة؛ أسائل نفسي: هل يمكنني أن أصيّر هذه القاعدة قانوناً كلياً صادقاً على جميع العقلاء ...؟ نعم يمكنني أن أريد ذلك؛ ولذا فقاعدتي السلوكية أخلاقية. لكن هذا القانون الأخلاقي لا يمكن استنتاجه بمجرد التحليل من الواجب المطلق، إذ لا يتضمن الواجب المطلق المفاهيم التي ينطوي عليها هذا القانون الأخلاقي»[1].

---

١. فردريك كابلستون: تاريخ الفلسفة الغربية، VOl. VI الترجمة الفارسية «كنت» لمنوجهر بزركمهر، ص١٨٥ـ١٨٦.

لنذعن بوجاهة هذا الدفاع، ولكن يبقى الاستفهام قائماً: هل يصلح الواجب المطلق بصوريته التي طرحها «كنت» أن يكون معياراً تتحدد في ضوءه أخلاقية القواعد السلوكية؟

إذا تجاوزنا الملاحظة الشكلية بصدد عدم صلاحية هذا المعيار ليتطابق ويحدد لنا دائرة «المباح» من السلوك، فإن المشكلة الرئيسية بشأن صلاحية المعيار تتضح بجلاء حينما يتعارض الواجبان على أرض الواقع اليومي في حياة الإنسان. حينما يتعارض الصدق مع إنقاذ حياة الإنسان، أو يتعارض الوفاء بالوعد مع دفع العدوان ... فسوف يواجه المعيار «الكنتي» مشكلتين:

الأولى: إن الكلية التي هي شرط القاعدة الأخلاقية ستفتقر إلى هذا التعارض، ولابد من التضحية بكلية أحد الواجبين.

الثانية: إن «المعيار» «الكنتي» يعجز عن تحديد الأولوية، لأنه لا يتضمن من بشكليته الخالصة أي نظام لتدرج الواجبات؛ لكي يتم في ضوءه ترجيح أحد الواجبين.

لقد ترك لنا «كنت» هاتين المشكلتين بلا جواب، وهو يعالج تطبيق مبادئه الأخلاقية فيما كتبه بعد «نقد العقل العملي» من بحوث. ولكي نرى «كنت» نفسه وهو يعاني من معيارية المبدأ الصوري لابد لنا من الإشارة إلى فقرة أساسية أخرى في مذهب «كنت» الأخلاقي أولاً، ثم نعرض هذه المعاناة كما جاءت في بحثه عن «مذهب الفضيلة»:

«إن مبدأ «الواجب» المطلق لا يمكن أن تُحدد الإرادة به على أساس الغايات التي يتوخاها العقل من الأفعال، لأن هذه الغايات نسبية،

وقيمتها تتوقف على الرغبات التي يستهدفها الناس، ومن هنا لا تصلح لأن تكون محددة لإرادة كل كائن عاقل. نعم إذا كانت هناك غاية بذاتها، أي غاية مطلقة، فحينئذ يمكن أن تكون مبدأ لتحديد الإرادة. ويرى «كنت» أن الإنسانية غاية بذاتها، والإنسان غاية مطلقة، ولا يمكن أن يكون وسيلة. وعلى هذا الأساس يقرر «كنت» أن الواجب المطلق يمكن تطبيقه مباشرة على هذه الغاية المطلقة، ويصبح الأمر العملي: «افعل بحيث تعامل الإنسانية في شخصك وفي شخص سواك ـ دائماً وفي نفس الوقت ـ علي أنها غاية، وليس أبداً على أنها مجرد وسيلة»[1].

طبّق «كنت» هذا الواجب العملي المطلق على «الانتحار»، فقرر أن الانتحار انتهاك لواجب الإنسان نحو ذاته، لأن المنتحر سيتخذ من الإنسانية في شخصه وسيلة للتخلص من الآلآم. لكنه يتساءل:

١ ـ هل يُعد انتحاراً أن يندفع المرء إلى موت محقق، من أجل انقاذ الوطن؟

٢ ـ هل يجوز أن نستبق بالانتحار إعداماً ظالماً يأمر به الحاكم؟ حتى لو أذن فيه الحاكم، كما حدث لنيرون حين أذن لسنكا بالانتحار؟

... ويعلق الدكتور بدوي:

«تلك مجموعة من اسئلة الفتاوى mestions casuistiques معقباً على

---

١ . الاخلاق عند كنت، عبد الرحمن بدوي، ص٨٢، نقلاً عن تأسيس ميتافيزيقيا الاخلاق، لعمانوئيل كنت.

عرضه لموضوع الانتحار؛ ولكنه يثيرها دون أن يفتي في أمرها»[1] .

أنا واثق من أن العقل المحض مهما أوتي من قدرة وتجلٍّ لا يستطيع أن يحسم الموقف في أمثال هذه الأسئلة، دون أن يتخطى حدوده، ودون أن تتدَخل الميول والرغبات، أو دون أن يعتمد موازين عامة اكتسبها الإنسان من خبرته وممارسته الحياتية. وقبل تفصيل الموقف حول هذه النقطة الجوهرية، حريٌّ بنا أن نسائل «كنت» عن مفهوم احترام الإنسانية وتقديسها، هذا المفهوم الذي اتخذه أساساً لمبدأ أخلاقي مطلق، هل هو مفهوم واحد موحد عند كل العقول، أم أنه مفهوم متفاوت الدرجات، باختلاف ثقافات الشعوب ومستوياتها الحضارية؟

يقرر «كنت» أن الطبيعة أو حكمة الخلق (كما أسميها) أوجدت الإنسان غاية في ذاته، وعلى هذا الأساس تصبح الإنسانية غاية مطلقة، ويرى أن هذه الحقيقة أمر يدركه الإنسان بالضرورة:

أولاً: لدي شك في صحة ادعاء «كنت» بأن الإنسانية غاية مطلقة وأن حكمة الخلق جعلت من الإنسان غاية بذاته! فالإنسانية التي تنحرف عن جادة الواجبات والقيم هل يمكن أن تكون لها قيمة لدى «كنت»، أو غيره من الأخلاقيين؟ إن مفهوم الإنسانية المجرد لا يشبع ولا يتضمن مفهوم الأخلاقية ولا يعادلها. ومن هنا ألحظ أن كبوة «كنت» الكبرى هي في استخدام مفهوم «الإنسانية» بديلاً من فكرة الأخلاقية، فإضافة إلى أن هذا المفهوم لا يمكن أن يكون معادلاً لفكرة الواجب، ولا يمكن اشتقاقها مباشرة منه؛ مضافاً إلى

١. المصدر السابق، ص١٨٦.

هذا فإن «كنت» وقع فيما حذّر منه، وخرم الأساس المنهجي، الذي كان دعامة بنائه العقلي. فمفهوم «الإنسانية» بما تنطوي عليه من أشراط ومعان استلهمه «كنت» من ثقافة عصره، ومن محيطه الثقافي وسياقه الحضاري التاريخي، فما يحمله هذا المفهوم من معان سامية، ومن إطار مقدس، فرضته ظروف أوروبا الحديثة الثقافية والتاريخية، إنما اكتسبه «كنت» من الخبرة وخارج معطيات العقل المحض، ثم وظّفه في نظريته الأخلاقية، التي طرحها كاستخلاصٍ محض من العقل، وكإدانة لكل المناهج التجريبية، التي اعتمدت الخبرة والحس معيناً لقواعدها الأخلاقية.

ثانياً: لو سلمنا بأن الإنسانية غاية مطلقة فهل يصح ادعاء أنها كذلك مدرك ضروري للعقل؟! أنا لم استوضح هذه الضرورة العقلية ولم أتبينها، وأشك في أن «كنت» رغم عظمته كان يستوضحها كما يستوضح فكرة الواجب والحرية ...

ثم لو أسدلنا الستار على هاتين الملاحظتين فهل أن مفهوم «الإنسانية» كمفهوم «الواجب» واحد موحد لدى العقول، لكي يصح اتخاذه أساساً لقواعد السلوك؟ أنا أعتقد أن هذا المفهوم مفهوم مشكك تتفاوت مستويات تلقيه باختلاف ثقافات الشعوب، وباختلاف درجات سمو نفوس البشر، ومن ثمَّ لا يمكن أن يكون مقياساً مطرداً للحكم على السلوك البشري بالأخلاقية أو عدمها.

ملاحظات ختامية حول «العقل العملي»

تأتي هٰذه الملاحظات في ختام درسنا للعقل العملي لتشبع مطلبين :

الاول : ان يتكامل بحثنا في موضوع العقل العملي ، فأملأ الثغرات ، التي تركتها ـ حسب تسلسل افكاري ـ ليتحقق عزمنا علىٰ العودة اليها هنا .

الثاني : التركيز علىٰ مفاصل حيوية ، ومنطلقاتٍ جوهرية ـ حسب تقديري ـ في هٰذا البحث . حيث ان هناك منعطفات حيوية تركت بعضها ، لانني كنت علىٰ وعيٍ بإهمية الإفراد لها ، ومعالجتها بشكل مستقل . او انها أُغفلت ، جراء غياب التركيز في تفاصيل البحث .

الملاحظة (١) : مدركات العقل العملي انشائية او اخبارية .

هل ان مدركات العقل العملي قضايا انشائية او قُلْ جمل انشائية ، ام انها قضايا اخبارية تحكي عن واقع ، وتُخبر عن احكام متقررة؟

بذور هٰذه المشكلة يمكن ان نتلمسها ـ في اطار حكمة المسلمين ـ في

فكر مدرسة الحكماء، التي اشرنا اليها آنفاً. لكنها لم تتبلور، ولم تطرح كمشكلة إلاّ عبر ابحاث مدرسة السيد الخوئي الاصولية، وعلىٰ وجه التحديد حينما ناقش اتجاه الحكماء ومدرسة الاصفهاني في تفسير طبيعة مدركات العقل العملي. لكنها احتلت موقعاً اكثر تميزاً، واستغرقت مساحة اوسع من الجدل في فكر الغرب، خصوصاً عند الوضعية ومدرسة التحليل المعاصر. ولعل الغرب اقدم منا في اثارة هٰذا الموضوع، الذي اطلق دافيد هيوم شرارته، وتوقدت في ابحاث فلسفة القرن العشرين، وكانت جذوتها في دراسات الفرد آير، وأوستين، وسيرل، وراسل، وبوبر. علىٰ ان نشير الىٰ ان الباحثين في علوم اللغة العربية كانوا الاسبق والاكثر دقة في اثارة البحث من زاوية لغوية، كما سنأتي علىٰ تقرير ذلك.

نبدأ بعرض ومناقشة هٰذه المشكلة في ضوء معطيات الدرس عند علماء اصول الفقه:

الاتجاه العام لعلماء اصول الفقه تبنىٰ مذهب المتكلمين بشأن مدركات العقل العملي ـ كما اشرنا ـ، ولم نجد خروجاً عن هٰذا الاتجاه سوىٰ ما لاحظناه لدىٰ مدرسة المرحوم الاصفهاني، حيث ذهبت هٰذه المدرسة مذهب الحكماء المسلمين في تفسير طبيعة مدركات العقل العملي، وانها قضايا اعتبارية تنشأ جراء المواضعة والتربية وتراكم الخبرة.

اثارت بحوث استاذنا الشهيد الصدر ـ في سياق الاعتراض علىٰ مدرسة الاصفهاني ـ مشكلة بحثنا بشأن اخبارية او انشائية مدركات العقل العملي:

«المسلك الذي يدعي اصحابه بان الحسن والقبح من القضايا المشهورة الداخلة في صناعة الجدل لا القضايا البرهانية . وهناك فرضيتان لتفسير هٰذا المسلك :

الفرضية الاولىٰ : ما يُترائىٰ من كلمات السيد الاستاذ في شرح هٰذا المسلك ، وهو يرجع الىٰ دعوىٰ ان الحسن والقبح قضية انشائية من قبل العقلاء لا خبرية ... إلاّ ان هٰذه الفرضية لاتنطبق علىٰ كلمات اصحاب هٰذا المسلك من الحكماء ، فانهم يصرحون بان المشهورات قضايا مقرونة بالتصديق الجازم ... ومن الواضح ان فرض التصديق الجازم يستلزم افتراض القضية خبرية»[1] .

نعود الىٰ نصٍ آخر ـ تقدم ذكره ـ للسيد الصدر ، حيث يقول :

«الاحكام الشرعية وان كانت قضايا اعتبارية بلحاظ المعتبر والمنشأ إلاّ انها حقيقة بلحاظ نفس الاعتبار ومبادئ الحكم لكونها من مقولة الكيف النفساني»[2] .

نلاحظ ان هذين النصين لم يؤسس عليهما الصدر اياً من اتجاهاته ، انما نجدهما اساساً لاتجاه سبقت الاشارة اليه لدىٰ الدكتور مهدي حائري في محاولته تفسير مدركات العقل العملي علىٰ اساس عقلي بحت ، بل تفسير كل الاعتباريات علىٰ اساس من نظرية الوجود . وامام هٰذه المحاولة تتجلىٰ ضرورة استئناف البحث بغية التمييز

---

١ . بحوث في علم الاصول، م٤، ص٤٥ .

٢ . المصدر نفسه، ج١، ص٤١ .

الدقيق بين الانشاء والاخبار .

أما العلامة الطباطبائي فلديه اتجاه ـ سبقت الاشارة اليه ـ في تفسير الاعتباريات وتحديد مفهومها . فهو يذهب الىٰ ان الاعتبار والمواضعة عامةً قضايا وليست جملاً انشائية ، بل هي في الجوهر قضايا كاذبة ، اي لاتتطابق مع الخارج ، لكنها قضايا كاذبة ذات اثر ، اذ الاعتباريات عامة ـ لدىٰ الطباطبائي ـ انما هي علوم وهمية يصطنعها الانسان لإشباع حاجاته ، فهي قضايا تصديقية وليست مجرد جمل انشائية . وقد اشرنا فيما سلف الىٰ ملاحظات جوهرية حول الاساس الذي تقوم عليه نظرية الطباطبائي عامة .

نعود الىٰ الدكتور مهدي حائري لنرىٰ مصير مدركات العقل العملي في ضوء اكثر المتحمسين لصيرورة هٰذه المدركات قضايا تصديقية واقعية . فحائري لم يكتف في وسم مدركات العقل العملي بانها قضايا اخبارية ، بل جاهد بغية اضفاء الطابع الوجودي علىٰ هٰذه القضايا :

لاحظ الدكتور حائري ان مدركات العقل العملي ترجع في الجوهر الىٰ قضية اخبارية ، وقدّم بهٰذا الصدد تحليلين :

الاول : لو اخذنا بوجهة نظر الاشاعرة التي ترجع قضايا العقل العملي الىٰ الشرع فسوف نلاحظ ان قضية : «يجب ان افعل x» ترجع الىٰ قضية اخبارية مفادها : «ان الانبياء أُلهموا من قبل الله ليبلغوننا وجوب x» .

ونلاحظ علىٰ هٰذا التحليل : اننا لو اخذنا باي وجهة نظر في تفسير مدركات العقل العملي فمن الممكن علىٰ اي حال ان نخبر عن هٰذه المدركات

ونصوغها ضمن قضية اخبارية ، فنقول: المجتمع قرر وجوب احترام الكبير ، او وجوب الصدق ... ، او نقول: العقل يقرر وجوب العدل ... .

ان الفارق بين القضية الاخبارية والاعتبارات الانشائية ليس فارقاً لفظياً يمكن الغاؤه بتعديل الصياغة . انما هناك فارق حقيقي بينهما ، فالإخبار ينطوي علىٰ واقع تكشف وتحكي عنه القضية ، والانشاء يقرر امراً ما، وواقعه بنفسه ، وليس له واقع خلف ذاته ليحكي او يكشف عنه . فنحن حينما نقول :

ان الانبياء أُلهموا من قبل الله ليبلغونا وجوب x .

او نقول : ان العقل أوجب علينا x .

او نقول : ان المجتمع أوجب علينا x .

فليس بوسعنا ان نحوّل وجوب x الىٰ قضية اخبارية؛ ولذا حاول المتكلمون ان يجدوا عالماً يتقرر عنده هٰذا الوجوب ، والعقل يكشف عنه ، ولما لم يعثروا في عالم الوجود علىٰ عالم من هٰذا القبيل ، قالوا بعالم الواقع . فالانشاء هو جملة « x واجب» وبتغيير الصياغة لايمكن ان نوجد لهٰذه الجملة واقعاً تخبر عنه .

الثاني : يؤكد حائري ان جملة «I ought to do x (يجب عليّ ان افعل x)» تعبير آخر عن «Iam determiened to do x (انا مصمم علىٰ ان افعل x)» .

من الواضح ان هٰذا اللون من التحليل يجانب الحقيقة ، فمدركات العقل العملي التي نتحدث عنه ليست توأم ارادة الفرد بانجازها . فيجب x لايعادل ابداً التصميم علىٰ فعل x .

نعم يمكن رد الاعتبار عامة الىٰ ارادة المعتبر ، كما فعل الاستاذ الصدر في اشارة منه سلف التنويه اليها . فالاعتبارات التشريعية تكشف عن ارادة المشرع للفعل او الترك ، للاقدام او الاحجام ، ولكن تبقىٰ هٰذه الاعتبارات من حيث الجوهر امراً آخر يختلف عما تكشف عنه . فالالزام بالفعل ووجوبه امر آخر غير ارادته وحبه ، اذ الوجوب هنا يبقىٰ امراً اعتبارياً وحكماً انشائياً ، سواء أكان الالزام ناشئاً عن حب وشوق الىٰ الفعل ام كان اختباراً وامتحاناً ، ...

* * *

نعطف الحديث لنتأمل معطيات فكر الغرب بصدد مشكلة البحث .

يرىٰ آير وعامة المناطقة الوضعيين ان الاحكام الاخلاقية عامةً ليست قضايا ، بل هي شبه قضايا[1] . لان القضية كما يراها آير هي ما يمكن التحقق من صدقه ، ولا سبيل الىٰ التحقق إلاّ عبر التجربة . والاحكام الاخلاقية لاتُنبئ عن واقع تجريبي يمكن التحقق من صدقه عبر الملاحظة والتجربة الموضوعية .

بدهي ان اتجاه آير والمناطقة الوضعيين يقوم علىٰ اساس مبادئ هٰذه المدرسة ، التي ذهبت الىٰ ان القضية التي تدخل في إطار العلم انما هي القضية التي يمكن التحقق من صدقها تجريبياً ، ومن ثمّ استبعدت كل القضايا الميتافيزيقية من دائرة المعرفة ، ووسمتها بالفراغ والثرثرة . نعم في ضوء

---

١ . آير ، في كتابه Language - Truth and Logic - اعتمدنا الترجمة الفارسية (زبان، حقيقت ومنطق ـ منوچهر بزركمهر) .

التجريبية المسرفة وعلىٰ اساس مبدأ التحقق اتجه الوضعيون في تفسير الاحكام الاخلاقية .

وقد اهتز مبدأ التحقق وعامة مبادئ المناطقة الوضعيين امام الدرس النقدي في دائرة الفكر الغربي ، وحتىٰ لدىٰ بعض انصار الوضعية المنطقية انفسهم ، حيث اضطروا الىٰ تعديله او استبداله . وسوف نتناول هٰذا البحث في القادم من فقرات دراستنا .

لكن ألفرد ـ ج ـ آير لم يكتفِ باصدار الفتوىٰ العامة للمناطقة الوضعيين بشأن الاحكام الاخلاقية ، بل طرح تحليلاً مفاده : ان المفاهيم الاخلاقية لاتقبل الاثبات لانها لاتقرر واقعاً ، وانما تعبر عن وجدان ذاتي .

«ان المفاهيم الاخلاقية لاتقبل الاثبات لانها شبه قضايا او قضايا كاذبة ... فحينما تقول : (انت عملت قبيحاً بسرقتك المال) فهنا لم تضف الىٰ القضية سوىٰ الاستنكار الاخلاقي للفعل ، وهٰذا يعادل تماماً لو قلنا «انت سرقت المال» . واضفنا علامة تعجب الىٰ الجملة ، فعلامة التعجب لم تضف شيئاً الىٰ الجملة انما تبرز ان لدىٰ المخبر لوناً من الاحساسات ... فعدم امكان اثبات الاحكام الاخلاقية ينشأ جراء كونها نظير الصراخ من الالم او الكلمة التي تعبر عن امر ونهي ، فهٰذه لاتبين قضايا واقعية ... حينما نقول : المداراة والتسامح فضيلة فنحن لم نخبر عن احساساتنا او عن شيء آخر ، بل ابرزنا احساساتنا فقط ، وهٰذا يختلف عن قولنا ان لدينا احساسات من هٰذا القبيل ... فالمفاهيم الاخلاقية مفاهيم كاذبة ، ومن هنا لاتقبل التحليل»[1] .

١ . المصدر السابق، ص١٤٥ ـ ١٤٨ ـ ١٤٩ ـ ١٥٤ .

نلاحظ ان آير يتفق مع العلاّمة الطباطبائي في وسم الاحكام الاخلاقية (الاعتباريات) بانها قضايا كاذبة، ولكننا لم نفهم كيف لاتقرر هٰذه القضايا واقعاً علىٰ الاطلاق، وتكون في نفس الوقت كاذبة؟! العلاّمة الطباطبائي في فسحة من هٰذا الاعتراض، لانه لم يسم الاعتباريات بسمة المناطقة الوضعيين، اذ قرر ان الاعتباريات بعامة مجازات تأخذ حد شيء في شيء آخر، ومن هنا فهي كاذبة. لكن آير والوضعية المنطقية عامة لاتقدّم لنا تفسيراً يعالج الملاحظة السابقة.

والأهم فيما نلاحظه هو ان آير اكّد علىٰ التمييز بين الإخبار عن الاحساس وبين الاحساس نفسه، وبهٰذا يثير مشكلة حيوية، لعلها هي مركز درسنا في هٰذه الملاحظة من البحث. والمشكلة هي تشخيص معيار التمييز بين الانشاء والاخبار. فقد ألمحنا الىٰ نص قرره استاذنا الصدر يثير هٰذه المشكلة، كما وقفنا عند محاولة الدكتور حائري، التي افضت الىٰ الغاء الفارق بين الانشاء والاخبار الغاءً تاماً. ومن هنا تعين علينا معالجة هٰذا البحث ليكون ثمرة عقد ملاحظتنا الختامية الاولىٰ:

معيار التمييز بين الانشاء والاخبار:

طرح السلف من علماء اللغة العربية موضوع التمييز بين الجملة الانشائية والجملة الخبرية، وكان اهتمامهم منصباً علىٰ تحديد هذين المضمارين من زاوية الدلالة اللغوية للجمل. وقد تابعهم علماء اصول الفقه ـ علىٰ اختلاف مراحل تطور هٰذا العلم ـ في تناول هٰذا البحث، حتىٰ بلغت

هٰذه المتابعات ذروة التحليل العقلي في مدرسة النجف الحديثة ، فخرجت بالبحث اللغوي من دائرة تمحيص النص اللفظي واكتشاف دلالته الىٰ دائرة فلسفة اللغة .

رغم تباين اتجاهات هٰؤلاء الباحثين في كثير من تفاصيل درسهم ، لكنهم يصادرون علىٰ : ان هناك مفاهيما متقررة ذات واقع يمكن الحكاية عنها ، ومن ثمَّ توصف قضاياها بالصدق والكذب ، وان هناك مفاهيم تنشأ انشاء ، ومن ثم لا يمكن وصف جملها بالصدق والكذب .

ولمّ اجد خروجاً علىٰ هٰذا الاتفاق سوىٰ ماطرحه الدكتور مهدي حائري في درسه للعقل العملي ، حيث ذهب هٰذا الباحث الىٰ ان المفاهيم كلها تدخل في اطار القضايا ، التي يمكن الحكاية عنها ووصفها بالصدق والكذب ، لان المفاهيم بأسرها متقررة في صقع الوجود .

حجة الدكتور حائري الاولىٰ هي ان مدركات العقل العملي يمكن تحويلها الىٰ قضايا خبرية ، وكأن الدكتور حائري اغفل ما قرره السلف من علماء اللغة العربية ، فقد اكّد هٰؤلاء الباحثون علىٰ ان القضايا الانشائية لها دلالة علىٰ انشاء وايجاد المعنىٰ ، كما لها دلالة التزاميّة علىٰ الاخبار عن هٰذا المعنىٰ . دون ان يؤثر وجود هٰذه الدلالة الالتزامية علىٰ الماهية الانشائية للمفهوم ، بل امكانية الإخبار عن المفهوم الانشائي لاتحوّل هٰذا المفهوم الىٰ قضية اخبارية .

لقد ألمح «آير» الىٰ الفرق بين ابراز الاحساس وانشاءه ، وبين الاخبار عن هٰذا الاحساس ، وكأن مدركات العقل العملي لو صيغت بطريقة

خبرية تخرج من دائرة شبه القضايا وتدخل في اطار المعرفة العلمية! استبعد ان يكون مايبدو من كلمات «آير» مراداً جدياً لهٰذا المفكر؛ اذ ان هدف مدرسة التحليل الفلسفي المعاصر - وآير احد اعلامها - هو اكتشاف كنه الدلالات والوقوف علىٰ المعاني والمفاهيم، التي تقف خلف الجدار المادي (اللفظ).

لعل «جون اوستين»، وتبعاً له «جون سيرل» بما قدّماه من فكرة «الالفاظ الانجازية» او «العبارات الادائية» انجع من «آير» للوضعية المنطقية ولمقياسها في تحديد هوية القضية. فقد ذهبا الىٰ ان الاحكام الاخلاقية هي عبارات ادائية، فحينما تقول «اعدك غداً باللقاء» فهنا تنجز وعداً بهٰذه الجملة، وتؤدي باللفظ فعلاً، يصدر منك وهو «الوعد». ومن هنا فهي ليست قضايا يصح وصفها بالصدق او الكذب، وان جاءت في اطار لفظي، فهي لفظ ادائي وقول فعلي انجازي. وتمحيص اتجاه «اوستين» يحتل مكانه بالمقارنة مع اتجاهات علماء وفلاسفة اللغة في تحليل ايجادية الجملة الانشائية. وهٰذا مانُرجئه ريثما يتسنىٰ لنا درس الدليل اللفظي لدىٰ علماء اصول الفقه.

اذن؛ اذا اردنا تحديد طبيعة مدركات العقل العملي لابد من عطف الحديث حول اتجاهات البحث في تحديد هوية هٰذه المدركات، بغض النظر عن علاقة اللفظ بالمعنىٰ. وقد تبين لنا في ضوء ما تقدم ان هناك اتجاهات متعددة في تحديد هوية هٰذه القضايا:

ترىٰ مدرسة الحكماء «مدرسة الاعتبار» ان هٰذه المدركات احكام تتفق

عليها الهيئة الاجتماعية ، ثم يحصل بها التصديق والاذعان نتيجة التربية والممارسة العملية . فهي في جوهرها مفاهيم يبتكرها ذهن الجماعة ، ثم تشتهر بين الناس كتأديبات اجتماعية ، لوحظ فيها الصالح العام ، فهي «مشهورات» ، وهي «تأديبات صلاحية» ، ليس لها واقع موضوعي وراء انشائها واعتبارها من قبل الجماعة . اما التصديق والجزم بها فانما يقع باعتبارها احكاماً تضمن الصالح العام ، وتصديق العامة بها كاحكام واقعية ليس مقياساً لتحديد هويتها . بل لعلنا اذا سألنا البدوي عن سبب اعتقاده بوجوب اكرام الضيف فانه يرجع التسامح في هٰذا الامر الىٰ العار وتقبيح الجماعة والتزامات القبيلة[1] .

نعم نواجه مشكلة وسم هٰذه الاحكام بانها قضايا كاذبة لدىٰ العلاّمة الطباطبائي ، الذي ذهب مذهب الحكماء في اعتبارية هٰذه المفاهيم . علىٰ اننا قد استوضحنا وجهة نظر الطباطبائي في هٰذا المجال ، حيث ذهب الىٰ ان الاعتبار بعامة مجاز ، نأخذ فيه حد الواقع ، بينا لا واقع له ، ومن هنا جاء وسمه للإعتبار بالكذب .

امّا المدرسة العقلية فاذا اخذنا بوجهة نظر «كَنْت» ، الذي ذهب الىٰ ان مدركات العقل العملي هي الزامات العقل الخالص ، فلا محيص من عدِّها احكاماً انشائية ، لانها علىٰ اي حال اوامر العقل الخالص ، فهي احكام انجازية وبعث وارسال ، وليست اموراً متقررة خلف

---

١ . من هنا لانجد وجهاً لاستبعاد استاذنا السيد الصدر انشائية احكام العقل العملي في ضوء مدرسة الحكماء علىٰ اساس انهم يعتبرونها قضايا جازمة يحصل بها الاذعان والتصديق.

حكم العقل بها .

امّا اذا اخذنا بوجهة نظر المتكلمين وعلماء اصول الفقه من انصار المدرسة العقلية فهؤلاء لايرون العقل حاكماً ، بل يرونه مدركاً لهٰذه الاحكام المتقررة سلفاً وازلاً . ومن هنا تطرح في دائرة هٰذا الاتجاه مشكلة عالم هٰذه الحقائق والاحكام ، فهي ليست وقائع ذهنية ، ليكون موقعها عالم الذهن ، كما انها ليست وقائع خارجية ، ليكون صقعها عالم الوجود ولوح الخارج ، فأين تقع؟

علماء الكلام المسلمون هم اول من حاول الخروج من هٰذا المأزق ، فافترضوا وجود عالم ثالث وسموه «نفس الامر» ، وأسماه استاذنا الصدر «لوح الواقع» ، الذي هو أوسع من لوح الوجود . كما ان هناك اتجاهاً لدىٰ حكماء اوربا بعد ديكارت صوب افتراض عالم ثالث يتجاوز ثنائية ديكارت (الذهن ـ المادة) . تلاحظ ذلك لدىٰ هيجل في «المطلق» ، ولدىٰ راسل في عالم الكليات ، ولدىٰ كارل بوبر في «العالم ٣» الذي يحتوي علىٰ القيم والتقاليد والمعرفة البشرية .

مناقشة موضوع «العالم الثالث» و«لوح الواقع» تتجاوز حدود بحثنا في العقل العملي ، اذ تطال كل المعرفة البشرية ، ولعل الفرصة تتاح لنا بغية العودة الىٰ درس هٰذا الموضوع ومناقشته في القادم من ابحاث دراستنا «المنطلقات العقلية للبحث في علم اصول الفقه» .

الملاحظة (٢) : مدركات العقل العملي قبلية او بعدية

هل ان مدركات العقل العملي مدركات قبلية سابقة علىٰ التجربة ، أم انها لاحقة للتجربة ومستمدة منها؟

الإجابة علىٰ هٰذا الاستفهام في ضوء مدرسة الاعتبار ، وعلىٰ اساس نظريات كثير من حكماء اوربا المحدثين واضحة لالبس فيها ، فهٰؤلاء يقررون بجلاء ان مايحكم به العقل العملي يحصل جراء توافق الهيئة الاجتماعية ، وينتقل الىٰ الاجيال بفعل التربية والتوجيه ، فهي قرارات الجماعة في ضوء تجاربها وممارساتها الحياتية . ومن هنا لايمكن ان تكون سابقة علىٰ التجربة ، بل هي ناشئة منها ، ومستمدة علىٰ اساسها .

اما اذا اتجهنا صوب نظرية الحكماء العقليين وما تبنته المدرسة الكلامية العقلية فسوف نجدهم يقررون بوضوح ان مدركات العقل العملي سابقة علىٰ التجربة .

ألمحت في عرض اتجاه استاذنا الصدر وعرض نظرية «عمانوئيل كنت» الىٰ بعض الملاحظات حول هٰذا الموضوع . وأجد من الضروري هنا ان أقف مرة ثانية عند الملاحظة الرئيسية حول قبلية مدركات العقل العملي ، مرتكزاً علىٰ ايضاح مفهوم «القبلية» :

القبلي يعني مايحصل في الذهن البشري قبل التجربة ، ويراد به هنا القضية التي يصدّق بها العقل ، دون ان ترفده التجربة بمعطيات تساهم في التصديق والقناعة بهٰذه القضية . ويطلقون عليها «أولية» ايضاً ، بمعنىٰ انها

اول المعارف ، التي يحصل الانسان عليها ، وتقابلها البعدية ، التي تحصل بعد التجربة ، وعلىٰ اساس المعارف الاولية .

استقر رأي الفلسفة التجريبية المعاصرة علىٰ ان المعرفة القبلية تنحصر في القضايا التحليلية ، اي تلك القضايا التي يُضمن صدقها بمبدأ الهوية واستحالة اجتماع النقيضين . اما القضايا التركيبية ، التي لايفضي انكار صدقها الىٰ تناقض فلا يمكن استمدادها بالبداهة وقبل التجربة والخبرة .

بينا تتجه المدرسة العقلية[1] منذ ارسطو الىٰ توسيع دائرة الاوليات ، لتشمل القضايا التركيبية كمبدأ العلية وغيره من المبادئ التي لايضمن صدقها بتحليل اجزاء القضية . لاحظ الحكماء العقليون ان المبادئ الاولية ، التي هي اساس العلم يجب ان تكون صادقة صدقاً مطلقاً علىٰ كل زمان ومكان . وقد ورث العقليون من ارسطو شرطاً آخر للقضية القبلية مضافاً الىٰ صدقها المطلق ، وهو ان يكون اليقين بها توأم اليقين باستحالة نقيضها . وقد عبر السيد الصدر عن هٰذا الشرط بقوله «عدم استعداد الانسان لتقبل احتمال اي استثناء للقضية ، مهما افترضنا وجود شواهد للاستثناء»[2] . واضاف الصدر شرطاً ثالثاً وهو ان الشواهد الاستقرائية علىٰ صحة القضية القبلية لاتؤثر علىٰ زيادة اليقين بها ، لكنه قرر في نهاية البحث امراً آخر[3] .

---

١ . نعني بالمدرسة العقلية هنا الاتجاه العقلي في تفسير المعرفة البشرية .

٢ . الاسس المنطقية للاستقراء ، محمد باقر الصدر ، ص٤٧٦ .

٣ . قال في الصفحة ٥٠٣ ـ ٥٠٤ : «فليس من الضروري ان تكون هٰذه المعرفة (الاولية) يقينية ، بل قد تكون احتمالية ... ومادامت بعض المعارف الاولية بالامكان ان تحصل بقيم احتمالية في البداية فمن الممكن تنمية هٰذه القيم الاحتمالية وفقاً لنظرية الاحتمال» .

اذا اخذنا مدركات العقل العملي فسوف نلاحظ ان هٰذه المدركات . لاتدخل في زمرة القضايا التحليلية ، وكيف يمكن ان تكون تحليلية وهي تقرر وجوب الأفعال وتحدد السلوك المطلوب؛ اذ لايتضمن اي فعل من الافعال الانسانية وجوبه الاخلاقي بالذات ، اي ان الوجوب ليس جزءاً تحليلياً لاي من الافعال .

اذن؛ فمدركات العقل العملي عامةً احكام تركيبية ، ومادام العقليون من حكماء الاخلاق يقررون قبلية هٰذه المدركات حقّ لنا ان نتساءل عن تطابق هٰذه الشروط مع طبيعة مدركات العقل العملي ، فهل تتوفر هٰذه المدركات علىٰ هٰذه الشروط ام لا؟

لاحظنا ـ فيما تقدم ـ ان الصدق المطلق لهٰذه القضايا لايمكن التوفر عليه ، لان هٰذه القضايا ترتبط بالسلوك وبواقع الافعال الانسانية ، هٰذا الواقع الذي يقتضي بطبيعته التدافعية وقوع الاستثناء في القواعد . فقواعد السلوك تتعارض فيما بينها علىٰ ارض الواقع ، ومن هنا لايمكن ان يحفظ واقع السلوك والافعال لاي قاعدة اطلاقها وعمومها ، الذي لايقبل الاستثناء .

المعرفة اساسها اليقين ، واليقين العلمي توأم الثبات والعموم والإطلاق ، ووتد اليقين المعرفي هو «المبادئ الاولية» التي يدركها الذهن البشري ببديهية العقل ، دون اعتماد علىٰ خبرة او تجربة ، فالعقل الخالص شأنه ان يدرك المبادئ الثابتة ، التي تنعم بالدوام المطلق . هٰذا ماتعلّمه نظرية البرهان والعلم الارسطية ، التي هي اساس الاتجاه

العقلي في المعرفة .

وقد كانت محاولة «عمانوئيل كنت» منسجمة مع هٰذه الرؤية . ولذا حاول ان يقتنص مبادئ السلوك وقواعد الاخلاق خالصةً من شوائب الخبرة ، فتتسم بالاطلاق والعموم والثبات ، وحاول ان يرجع اللاأخلاقية الىٰ اللامنطقية ، فيضمن لقواعد الاخلاق واحكام العقل العملي منطقيتها ، ويوفر الشرط الرئيس الثاني للمعرفة القبلية .

لكن محاولة «كَنْت» لم تنجُ من عقبة الاصطدام مع واقع السلوك والفعل ، هٰذا الواقع الذي تتزاحم فيه القواعد وتتعارض عنده الاحكام . فترك لنا المشكلة ـ كما اشرنا سلفاً ـ دون علاج .

اما استاذنا الصدر فقد حاول التخلص من المشكلة التي تركها «كنت» بلا علاج ، فطرح فكرة «الإقتضائية» . فقواعد العقل العملي ومدركاته تقرر ان الكذب بذاته يقتضي القبح مالم يزاحمه قبح أكبر . وقد لاحظنا فيما سبق ان الإقتضائية تعادل سلب هٰذه الاحكام اطلاقها ، لان الإقتضائية ان لم تفترض وقوع الاستثناء علىٰ هٰذه الاحكام ، فهىٰ لاتنفي احتمال هٰذا الاستثناء . وبهٰذا يفقد مفهوم «القبلية» سمته البرهانية في احكام العقل العملي . بل نصّ استاذنا الصدر في مواضع كثيرة من بحوثه الاصولية علىٰ ان حكم العقل العملي حكم مشروط ومعلق وليس حكماً مطلقاً .

ونحن مع استاذنا في النتيجة التي تستخلص من معالجته : ليست هناك ضرورة للإلتزام بوحدة هوية احكام العقل النظري واحكام العقل العملي . لكننا نلاحظ علىٰ معالجة الاستاذ ملاحظة اساسية :

ان الخروج عن المأزق بتطعيم مفهوم الإقتضائية لاحكام العقل العملي يعادل تلوّث هٰذه الاحكام بالتجربة ، ومن ثمّ تفقد خلوصها وقبليتها ؛ لوضوح ان التماس قيد «الإقتضائية» لم يأت جراء مجرد فحص احكام العقل العملي ذاتها . انما هو مخرج يفرضه واقع افعال الانسان ، التي تتعدد جهاتها ولاتخضع لقاعدة واحدة . بل الفعل الواحد تتعدد علاقاته وملابساته ، فيخضع لأكثر من قاعدة ، تتزاحم في اغلب الاحيان . فالفعل الواحد قد يكون كذباً فهو قبيح وينبغي تركه ، وهو انقاذ النفس او المال فيجب فعله ، ومن هنا لابد من التضحية بأحد الواجبين . ماذا يحكم العقل في مثل هٰذه الحالة؟ لابد عن رفع اليد من احد القبحين .

نعم مخرج الإقتضائية امر يفرضه عالم خبرتنا ومحيطنا الذي نعيش فيه . والا لو كنا نعيش في عالم لاتزاحم فيه بين مقتضيات الافعال ، وان كل فعل ليس له إلاّ جهة واحدة ، لاستغنينا عن مخرج الإقتضائية ، ومأزق التزاحم ، بل الاستثناء الذي قرره الصدر (مالم يزاحمه قبح اكبر) لايقرر وجود التزاحم فقط ، بل يقرر ايضاً سلماً لمراتب القبح ودرجاته ، وهٰذا السلم لايدرك بالعقل الخالص ، بل معطىً من معطيات عالم المفاسد والمصالح الذي هو عالم تجربتنا .

تطبيقات العقل العملي

في

علم اصول الفقه

تطبيقات العقل العملي في علم اصول الفقه

استخدم علماء اصول الفقه العقل العملي دليلاً لاثبات مجموعة من القواعد فقد استخدموا العقل العملي اساساً لاثبات حجية القطع، وحجية القطع الذاتي، واثبات حرمة التجري، واستخدموه في بحوث العلم الاجمالي، وأتخذوه اساساً لاثبات حجية الامارات الظنية، كما استخدموه كثيراً في مباحث الحجج عامة. ثم هناك استخدام عام للعقل العملي في اثبات الحكم الشرعي، جاء تحت عنوان «المستقلات العقلية».

نأتي هنا علىٰ متابعة توظيف العقل العملي في علم اصول الفقه ما وسعتنا المتابعة، وسنأخذ كل قاعدة علىٰ حدة، دارسين اسلوب هٰذا التوظيف وجدواه، لنخلص اخيراً علىٰ الاجابة علىٰ استفهام بحثنا الاساس: ماهو مدىٰ سلامة هٰذا التوظيف، وهل يصح ام لا؟

١ ـ حجية القطع:

اشرنا في ماتقدم الىٰ ان بحث حجية القطع طرحته مدرسة

الوحيد البهبهاني في جو الصراع بين الاخبارية والاصولية ، وتبلور في ابحاث الشيخ مرتضىٰ الانصاري ، الذي حاول البلوغ بحجية القطع الىٰ مصاف الحجج المنطقية ، حيث اضحت الحجية لديه ـ كما هو ظاهر نص «فرائد الاصول» ـ[1] جزءً تحليلياً من مفهوم القطع .

تقدم منا البحث في موضوع حجية القطع ، وقد ألمحنا هناك الىٰ ان حجية «اليقين» لها مفهومان : مفهوم علمي والآخر اصولي . وقد اكدنا ان الحجية ليست جزءً تحليلياً من مفهوم اليقين ، وقيمة اليقين وصحة الاستناد اليه علمياً ، رهن القاعدة التي ينطلق منها ، والاساس الذي يعتمد عليه . فمدارس المعرفة وفلسفة العلم لاتعترف لليقين الذاتي بالحجية العلمية ، بل يبقىٰ ملك اصحابه ، مالم يستند علىٰ اساس سليم . فالعلماء يبحثون عن اساس الاذعان بالقاعدة العلمية ، فاذا كان برهاناً ذهبوا وتفحّصوه ، واذا كان استقراءً محّصوه ، كلٌ حسب مايؤمن من اساس في تفسير البرهان والاستقراء والمعرفة البشرية عامة ، وبهٰذا لايخرج المفهوم العلمي للحجية عن دلالته اللغوية : مايصح الاحتجاج به والاستناد عليه في الحكم والتصديق .

اما فيما يتعلق بالحجية الاصولية فقد اوضحنا ان مفهوم الحجية الذي يبحث عنها علماء اصول الفقه يختلف عن مفهومها العلمي . فهم يريدون بالحجية المنجزية والمعذرية . والمنجزية والمعذرية هما حكم العقل بوجوب

---

١ . كتاب الشيخ الانصاري المشهور باسم «الرسائل»، وهو اشهر كتب علم اصول الفقه الحديثة، ولايزال هٰذا الكتاب محوراً دراسياً في حوزات الفقه الشيعي .

الامتثال وسقوط التكليف .

تساءل علماء الاصول عن منشأ منجزية وحجية العلم بتكاليف الله؟ اشرنا الىٰ ان المدرسة الاصولية الحديثة استقر رأيها في الاجابة علىٰ هٰذا الاستفهام بطرح مفهوم «حق الطاعة» . وان العقل العملي يدرك ان لله تعالىٰ حق الطاعة المطلق لتكاليفه المعلومة وغير المعلومة . ومن هنا فحجية اليقين بالتكاليف الالٰهية تنشأ جراء ثبوت هٰذا الحق .

حق الطاعة :

مفهوم طرحته ابحاث استاذنا الشهيد السيد محمد باقر الصدر ، حيث جاء في تقريراتها : «ثم ان المولوية وحق الطاعة تكون علىٰ ثلاثة اقسام :

١ ـ المولوية الذاتية الثابتة بلا جعل واعتبار والذي هو امر واقعي علىٰ حد واقعيات لوح الواقع ، وهٰذه مخصوصة بالله تعالىٰ بحكم مالكيته لنا الثابتة بملاك خالقيته ، وهٰذا مطلب ندركه بقطع النظر عن مسألة شكر المنعم الذي حاول الحكماء ان يخرّجوا بها مولوية الله سبحانه ولزوم طاعته ، فإنّ ثبوت الحق بملاك المالكية والخالقية شيء وثبوته بملاك شكر المنعم شيء آخر ...»[1] .

ثمّ ان الصدر قرر في بحوثه ان هٰذا الحق ثابت للمولىٰ في كل مايحتمل من تكاليفه ، باي درجة من درجات الاحتمال . كما قرر ايضاً ان هٰذا الحق الذي يعادل حكم العقل العملي بوجوب طاعة الاوامر الالٰهية حق

---

١ . بحوث في علم الاصول ، م٤ ، محمد باقر الصدر ، تقريرات محمود الهاشمي .

تعليقي مشروط بعدم تنازل صاحب الحق عنه .

نلاحظ ان الذهاب الىٰ اعتبار حكم العقل العملي بوجوب طاعة الله حكماً تعليقياً كان مطروحاً بقوة في مدرسة الوحيد البهبهاني حتىٰ مجيء الشيخ الانصاري . فقد قرر الشيخ محمد حسين الاصفهاني (المتوفي سنة ١٢٥٠هـ) :

«ان استلزام الحكم العقلي للحكم الشرعي واقعياً كان او ظاهرياً مشروط في نظر العقل بعدم ثبوت منع شرعي عنده ... ومن هٰذا الباب ما افتىٰ به بعض المحققين[1] من ان القطّاع الذي يكثر قطعه بالامارات التي لاتوجب القطع عادة يرجع الىٰ المتعارف ولايعوّل علىٰ قطعه الخارج منه ، فإن هٰذا انما يصح اذا علم القطّاع او احتمل ان تكون حجية قطعه مشروطة بعدم كونه قطّاعاً فيرجع الىٰ ماذكرناه من اشتراط حجية القطع بعدم المنع»[2] .

السؤال الذي نطرحه هنا : هل ان تعليق حكم العقل وتقييده امر عقلي بحت ، ام انه نابع من معطيات الخبرة والتجربة الانسانية ، وفي ضوء واقع الشريعة الاسلامية ، وما دار حول فهمها من بحث ونزاع؟ لو كان العقل البشري مصمماً بطريقة يُصدر معها احكامه علىٰ اساس الهام ورؤية تصيّرها متفقة مع احكام الشريعة علىٰ الدوام فهل يستطيع الاصفهاني او غيره من

١ . لعله يشير الىٰ الشيخ جعفر كاشف الغطاء .

٢ . الفصول الغروية في الاصول الفقهية ، محمد حسين الاصفهاني ، الطبعة الحجرية ، ص٣٤٣ .

الباحثين تضييّق دائرة الحجية؟ لو كانت معلومات بني الانسان كلها معلومات تفصيلية لايشوبها ضباب الاجمال فهل احتجنا مع استاذنا الصدر الىٰ الحكم بتعليقية حكم العقل بوجوب الطاعة؟

ان مدركات العقل العملي حقائق ترتسم في لوح الواقع ـ كما قرر عامة العقليين من علماء الشيعة ـ، فالعقل يتجاوز نفسه ويرىٰ هٰذه الحقائق بغض النظر عن وجود العالم الخارجي وملابساته، بل بغض النظر عن وجود الذهن الانساني ذاته. وهٰذا ماقرره استاذنا ايضاً في مناسبات البحث عن مدركات عالم الواقع، او ما اصطلح عليه «لوح الواقع». ومن هنا اذا اردنا لحق الطاعة او لأي مدرك آخر من مدركات العقل العملي ان يبقىٰ عقلياً علينا ان نحتفظ به بعيداً عن متغيرات الواقع الموضوعي وحالات المُدرِك.

اليقين والاحتمال حالة من حالات المدرك، والشريعة والمنع الشرعي اعتبارات خارجية يصدرها المشرّع لتوجيه سلوك الافراد وحفظ نظام الجماعة، ولايمكن لأحكام العقل المجرد التي تتعالىٰ حسب طبيعتها المفترضة علىٰ امور الواقع ان تشرط وتعلق علىٰ امور الواقع، دون ان تخرج عن طابعها العقلي، ودون ان تخضع وترتهن بخصائص عالم الخارج وقوانين حياة الانسان.

ان السياق العام لبحث المدرسة الاصولية الحديثة في حجية القطع يفترض الاحتمال واليقين علة تامة لحكم العقل العملي بوجوب طاعة الخالق تعالىٰ او حكمه بسقوط هٰذا الوجوب، بل قبحه. وهٰذا السياق يتضمن خطأ منهجياً، مضافاً الىٰ النتائج الغريبة التي تترتب عليه. اذ العقل الاصولي

يحكم بوجوب امتثال الاحكام التي تنكشف باي وسيلة من الوسائل مهما كانت هٰذه الوسائل . حتىٰ لو كانت هٰذه الوسائل ذاتها قبيحة ومرغوباً فيها! وانّىٰ للعقل الحاكم بالحسن والقبح ان ينجز علماً توفرنا عليه باسلوب يقبّحه ، ويراه خلافاً لقاعدته؟!

ان تأسيس قاعدة حجية القطع وتحكيم اساس هٰذه القاعدة في ظل الصراع الحاد بين الاتجاه الاخباري والاصولي دفع البحث الاصولي الىٰ اغفال الرؤية السليمة لليقين ، ودور الشريعة الاسلامية في تسديد وتوجيه هٰذه الحالة الانسانية . فعلىٰ اساس نظرية البرهان والعلم الارسطي قامت حجية القطع ، في غفلة عن ان جل عقائد الناس لاتقوم علىٰ اساس اليقين البرهاني ، واحكام الشريعة ومفاهيمها لاتستحصل باليقين البرهاني الارسطي .

لاحظنا انِ اليَقين البرهاني مضمون بمبدأ استحالة اجتماع النقيضين ، بينا لايضمن ما سواه من اشكال اليقين باي مبدأ من المبادئ الضرورية . فاليقين التجريبي ـ كما الحنا ـ لايستبطن اياً من المبادئ الضرورية التي تفضي الىٰ قرنه بيقين يستحيل به نقيضه . نعم يبقىٰ هناك فرق جوهري بين اليقين التجريبي الذي يقوم علىٰ اساس قرائن ومسوغات موضوعية لاعلاقة لها بالحالة النفسية للمتيقن ، وبين اليقين الذاتي الذي يرتبط اساساً بحالة المتيقن والقاطع النفسية ، فالاول يعتمد الوقائع والمسوغات الموضوعية التي يمكن التحاكم اليها وفحصها ومراجعتها ، بينا لايعتمد الثاني إلاّ علىٰ الوضع النفسي، الذي لايمكن ان يكون مرجعاً ومستنداً يمكن فحصه

والاحتكام لديه .

واحكام الشرائع وكل القوانين تعتمد النص التشريعي أو سلوك المشرع واتجاهه العملي ، وكل من النص والسلوك لايمكن فهمه ورؤيته علىٰ اساس رياضي او منطقي يؤول الىٰ الاستنباط والبرهان ، بل يفهم علىٰ اساس قواعد العرف والبناء العملي الاجتماعي (بناء العقلاء) . فالعلم بالشرائع والاحكام القانونية ينطلق اساساً من بناء العقلاء واسلوبهم في تحصيل القناعة والاطمئنان بالحكم . هٰذا البناء الذي تأتي الشرائع والاديان والقوانين لتعديله وتطويره او الاقرار به . وبهٰذا يضحي اكتشاف الحكم الشرعي وتحصيل اليقين به جزءً من اهتمامات الشريعة .

ان المشرّع يحرص علىٰ ان تكتشف حكمه الذي يريد ، واليقين ذاته ليس اكتشافاً ، انما هو انكشاف ، ومن قال لنا ان كل انكشاف سوف يؤمّن للمشرع اكتشاف حكمه الذي يريد؟ ومن هنا نلاحظ ان المشرّع الوضعي يضع ضوابطاً لاساليب اثبات التشريع علىٰ المواطن ، ولأساليب فهم نصوص التشريع .

واذا اردنا ان نتكلم بلغة استاذنا الشهيد الصدر نقول : مادام اليقين باحكام التشريع غير مضمون الصحة بمبادئ البرهان ، فمن اين يحصل لنا اليقين بان معلوماتنا وقطوعنا باحكام التشريع مهما كانت اسبابها مقبولة وممضاة من قبل الشرع؟ أليس هناك احتمال بوجوب تحصيل اليقين من طرقه المقبولة عند الشارع؟ واذا كنا نحتمل او نشك فسوف يكون هٰذا الاحتمال منجزاً ، وسوف تكون دليلية القطع واليقين متوقفة علىٰ امضاء الشارع .

يهمنا هنا التأكيد علىٰ اننا اذا اردنا ان يكون للعقل العملي الخالص دور في ادراك الاحكام العملية فيجب ان يمارس هٰذا الدور بعيداً عن الخبرة والتجربة الانسانية، وبغض النظر عن اي سلوك عملي. فاحكام العقل اذا علّقت علىٰ السلوك والخبرة اضحت جزءً من احكام العرف. والعلم والجهل نتائج سلوك الافراد، فتعليق هٰذه الاحكام علىٰ هٰذا السلوك او ربطها به يعني العودة الىٰ عالم العرف وبناء العقلاء في تقرير هٰذه القواعد.

ويهمنا التأكيد علىٰ ان العقل العملي الخالص اذا آمنا بدوره فهو يحكم او يدرك كبريات ماينبغي او مالا ينبغي، اما تطبيقها علىٰ الحالات الخاصة فهو شأن العقل المشوب بالتجربة. ومن هنا فالتنجيز والتعذير او قل حق الطاعة يدركه العقل الخالص، اما تنجيز وتعذير هٰذا الحكم الشرعي او ذاك فهو امر يحدده العقل الانساني بما لديه من خبرات بعدية في ضوء احكام العرف ومعطيات الشريعة.

ويهمنا التأكيد علىٰ ان السياق المنسجم للبحث في اصول الفقه هو ان نتساءل عن مدىٰ مشروعية الانكشاف علىٰ مختلف مستوياته من الاحتمال الضعيف الىٰ اليقين باعلىٰ درجاته. لان البحث الاصولي مسؤول اساساً عن طرح الاستفهام التالي: ماهو مدىٰ مشروعية الاعتماد علىٰ الإنكشاف في اثبات الحكم الشرعي؟ اذ الباحث في علم الاصول يريد ان يحدد وسائل الاثبات المشروعة، والاستفهام عن مشروعية وسائل الاثبات يطال اليقين مادامت حجيته ليست امراً ذاتياً ولا يرىٰ العقل اي تناقض في حصول هٰذا اليقين وعدم مطابقته للواقع في الوقت نفسه.

٢ ـ قطع القطّاع[1]:

طرح هٰذا البحث لاول مرة ـ حسب تتبعنا ـ في دائرة مدرسة الوحيد البهبهاني. هٰذه المدرسة التي حملت لواء مقارعة التيار الاخباري، وكان منها ان تطرح حجية اليقين المطلقة وقد عُرف عن الشيخ جعفر كاشف الغطاء موقف سلبي ازاء حجية قطع القطّاع. لكن تيار الوحيد عاد وسيطر حتىٰ يومنا هٰذا علىٰ العقل الاصولي. والملفت للنظر ان الحركة الشيخية ومنهج الكشفية الفقهي والعقائدي ترعرع ونشأ في محيط مدرسة حجية قطع القطّاع. هٰذا المنهج الذي اعتمد فيما اقام من اراء علىٰ اليقين المستلهم من احلام النائمين ورؤية الكاشفين الذاتية. فزعيم هٰذا الاتجاه الشيخ احمد الاحسائي (١١٦٦ ـ ١٢٤٢ هـ) عاش وتعاطىٰ العلم في محيط مدرسة الوحيد البهبهاني بكربلاء، وعاصر اعلام هٰذه المدرسة كالسيد مهدي بحر العلوم والشيخ جعفر كاشف الغطاء واقرانهم.

السياق العام لمنهج حجية اليقين الذاتية يفضي الىٰ الاقرار بحجية القطع الذاتي، الذي يقوم علىٰ اساس الحالة الشخصية للقاطع والمتيقن. لكن استاذنا الصدر طرح شيئاً جديداً في هٰذا البحث ينسجم مع سياقه

---

١. لم يدرج هٰذا البحث في سياق تقريرات السيد محمود الهاشمي لبحوث استاذنا الصدر رحمه الله، والتي جاءت تحت عنوان (بحوث في علم الاصول). وقد ادرجها السيد كاظم الحائري في تقريراته، التي جاءت تحت عنوان (مباحث الاصول)، واظن ان السيد الصدر لم يتعرض اليها في الدورة الثانية من بحوثه الاصولية، التي اعتمد عليها الهاشمي في بحوث الحجج والامارات.

الفكري في اثبات حجية اليقين . فبعد ان قرر ان الحجية هي حق الطاعة ، وليس امراً ذاتياً للقطع ، بل هو ذات حق طاعة الله الذاتية ، ذهب متفحصاً طبيعة حق الطاعة :

«هل يجوز للعبد تفويت العلم بالاحكام الالزامية للمولىٰ ، بجعل نفسه قطّاعاً بالخلاف او عدم علاجه لهٰذا المرض مع الامكان كي يستريح من تنجز الحكم عليه ، او لا؟ وهٰذا لم يحرر حتىٰ الآن في علم الاصول .

وتحقيق الكلام في ذلك ان هٰذا مربوط بمدىٰ سعة دائرة مولوية المولىٰ وضيقها ، الذي لايمكن ادراكه بالوجدان والعقل العملي ، فان قلنا : ان حق المولىٰ انما هو اطاعة الاحكام الواصلة مثلاً وليس من حقوقه عدم اخراج العبد نفسه عن دائرة التنجيز بالشكل الذي يؤدي الىٰ تفويت اغراضه اللزومية ، اذن فلا يجب عليه التحرز عن قطوع من هٰذا القبيل . وان قلنا : ان دائرة حق المولىٰ قد اتسعت لتحرز من هٰذا القبيل ـ كما هو الصحيح ـ اذن وجب عليه ذلك»[1] .

فرضية هٰذا النص امر غريب ، لان جعل الانسان نفسه متيقناً بالخلاف امر غير معقول ، اذ اليقين ليس عملية اصطناعية ، لكي يستطيع الفرد ابتكارها لنفسه . ثم ان المعقول في هٰذا الفرض هو ان يحصل لدىٰ القطّاع علم اجمالي بمخالفة اوامر الله في بعض مايصيّره قطعاً من مواقف ، لتعذر العلم التفصيلي وعدم معقوليته . وسؤالنا من اين يحصل له هٰذا العلم

١ . مباحث الاصول، محمد باقر الصدر ٢، ج ١ق٢، ص٢٣٢ .

الاجمالي؟ هل هناك طريق غير وضع اليد علىٰ بعض المخالفات التفصيلية؟ ومثل هٰذا العلم الاجمالي قد يحصل لكثير من المكلفين الأسوياء!

المهم هنا ان نلاحظ ان الصدر يطعّم مفهوم حق الطاعة بالتزام آخر، وهو ان يتحرىٰ المكلف اليقين الذي لايضيّع الالتزامات المفروضة عليه.

وهنا نلاحظ تقييد المدرك العقلي بمفاهيم لاتشتق ابداً إلّا في ضوء التجربة والممارسة، إلّا في ضوء عالم الخبرة الموضوعية. بينا نحن في غنىٰ عن الغاء عقلية الاحكام العملية اذا التزمنا بان هٰذا التقييد السليم لايرجع الىٰ عالم العقل. فاساليب اثبات الدساتير والاحكام والقوانين امر يرجع الىٰ عالم الخبرة، وعلينا ان نعتمد علىٰ خطابه وننتظر منه تحديد اساليب اثبات شرائعه.

لنأخذ مثلاً اكبر الناس اخلاقيةً واصفاهم وجداناً محمد بن عبدالله ﷺ رسول الله واولىٰ الناس بالاحترام والتبجيل علىٰ قاعدة «وجوب شكر المنعم». فلو ان انساناً في عصر البعثة تيقن بان عليه حرمان اولاده من الطعام فيعرضهم للهلاك ويقدم هٰذا الطعام هدية الىٰ رسول الله ﷺ وامتثالاً لحكم العقل العملي بوجوب شكر المنعم. فهل انّ المنعم رسول الله سوف يمدحه ويحسّن له ما فعل؟

خذ التسلسل الرتبي في أي عالم من عالم مؤسسات البشر منذ عصر النبوة حتىٰ اليوم، خذ رئيس القبيلة مع افراده وعناصره وخدامه، خذ قائد الجيش مع جنوده، خذ صاحب المال مع أُجراءه ... فلو ان مستخدَماً تيقن بان عليه خدمةً لرئيسه ان يقدم له عصير الفاكهة كلما طلب منه ماءً. فهنا قطع

ويقين وحكمٌ للعقل العملي بوجوب متابعة هٰذا القطع ، ولكن الرئيس والعرف العام لايحكم عقلهم العملي بهٰذا الوجوب ، ومثل هٰذا الامتثال يستحق عليه فاعله العقاب والذم . فأين هي منجزية القطع واليقين؟!

ان اليقين في عالم التكليف ليس امراً تبرعياً اعتباطياً ، بل نفس هٰذا اليقين وان حصل باسباب غير اختيارية يبقىٰ مسؤولية ، يمكن مراجعته وقراءته ، ونص سيدنا الاستاذ الذي تقدم يوقفنا علىٰ حقيقة اساسية في هٰذا المجال . وهي أنه لامانع عقلاً من حصول العلم الاجمالي بعدم مطابقة بعض ماتيقناه حكماً شرعياً وقطعنا به . اي من المعقول جداً ان يكون هناك قطع ويقين في موارد متعددة وهناك علم اجمالي بعدم مطابقة هٰذا اليقين للواقع . وحينئذ حقَّ ان نتساءل ـ وفق سياق السيد الصدر الفكري ـ ماذا يقتضي حق الطاعة في هٰذه الحالة؟ ماهو المؤمِّن والمعذِّر امام هٰذا العلم الاجمالي؟

ليس هناك سبيل الىٰ التوفر علىٰ هٰذا المؤمِّن ـ كما افاد الصدر ـ سوىٰ التحرز عن القطع الذاتي الذي ينشأ جراء الحالة الذاتية والنفسية . وكيف اتحرز عن هٰذا القطع واليقين ، الذي يلاحقني ويتابعني؟ ليس امامك إلّا متابعة الاسلوب العرفي والعقلائي في تحصيل اليقين ، كما قرر الشيخ جعفر كاشف الغطاء رحمه الله . وهل ان متابعة الاسلوب الاعتيادي في تحصيل اليقين شأن من شؤون حق الطاعة وحكم العقل العملي المجرد ام انها شأن من شؤون مشروعية اساليب الاثبات التي يبحث عنها منهج الفقه وقواعده الاصولية؟

علىٰ ان هناك مشكلةً جدية وهي مشكلة معرفية في الصميم تواجه

تصوراتنا المطروحة هنا فبحثنا :

١ ـ لم يقر للقطع واليقين بالكاشفية الذاتية ، بل ليس هو سوىٰ الانكشاف للذات ، وليس كشفاً عن الواقع بالذات .

٢ ـ لم يتجه الىٰ القول بالمنجزية الذاتية لليقين ، وان العقل العملي يدرك حق طاعة الله في ما احتمل من تكاليفه او فيما قطع بها فقط ، لاننا لم نوافق علىٰ ربط احكام العقل العملي بواقع التجربة .

٣ ـ ذهبنا الىٰ ان جُلَ اليقين الذي نتوفر عليه باحكام الشريعة ليس يقيناً منطقياً[١] مضمون الصحة باستحالة اجتماع النقيضين ، بل هو يقين تجريبي يقوم علىٰ اساس جمع القرائن .

فالقائلون بحجية القطع الذاتي ، او القائلون بانها لازم ذاتي ، والقائلون بحجية المولوية الذاتية (حق الطاعة الذاتي) يبدؤن من بديهية علىٰ كل حال سواء أكانت سليمة ام كانت خاطئة . فالاتجاه الاول يبدأ من قانون العقل النظري مبدأ الهوية الذاتية ، وقانون استحالة اجتماع النقيضين . والاتجاه الثاني والثالث يبدأ من بديهية وجوب طاعة الاوامر الالهية بوصفها مدركاً بديهياً قبلياً .

اما نحن فلم نستطع تفسير حجية العلم علىٰ اساس مبدأ الهوية وقانون التناقض ، لان الحجية ليست جزءً ماهوياً من مفهوم العلم ، ولم نستطع ان

---

١ . لقد جاء في ص٢٢٣ مباحث الاصول نقلاً عن استاذنا الصدر : «ان حجية القطع بالمعنىٰ المنطقي ذاتية له» وقد تكرر هٰذا النعت في مباحث الاصول ، بينا لم نجد له اثراً في تقريرات الدورة الثانية «بحوث في علم الاصول» . ونحدس التفات السيد الصدر الىٰ خطأ اثبات الحجية المنطقية لليقين كل يقين .

نفهم مدركات العقل العملي القبلي، وهي ملوّثة بمفاهيم الخبرة وامور الواقع، فالعقل العملي القبلي لايستطيع ان يحدد لنا الاسلوب السليم لاكتشاف الحكم الشرعي والوصول الىٰ العلم بتكاليف المولىٰ، ولايمكن تعليق احكامه علىٰ اساس حالات المكلفين من العلم والجهل. والعلم انكشاف، وصحة الاعتماد علىٰ هٰذا الانكشاف مقولة اخرىٰ، يجب تمحيصها علىٰ اساس العقل النظري بمفاهيمه القبلية وخبراته التجريبية والعملية.

وقد اشرنا في مطلع بحث القطع واليقين الىٰ ان علماء اصول الفقه حاولوا الاستدلال علىٰ الحجية بمقولات العقل النظري، ونعيد الىٰ الذكرىٰ هٰذا الموضوع هنا، فقد لاحظنا ان محور الاستدلال عند سيدنا الاستاذ وغيره من علماء اصول الفقه ـ علىٰ عدم معقولية سلب حجية العلم اي علم ـ هو العقل النظري ولزوم التضاد او التناقض واستحالة المحركية المولوية. وهٰذا يؤكد مانذهب اليه من ان الحجية وصحة الاعتماد علىٰ العلم وغيره من وسائل اثبات الحكم الشرعي لايمكن التماسها من قانون العقل العملي.

وعلىٰ هٰذا الاساس تنشأ المشكلة من اين تبدأ معرفتنا بالشريعة، مادمنا لم نصل الىٰ مرتكز اولي قبلي نعتمد عليه في معرفة احكام الشريعة؟ وهٰذه المشكلة لاتواجهنا وحدنا فحسب، بل تواجه العقليين ايضاً، بل تواجه مبدأ حق الطاعة في أوسع مفاهيمه، التي طرحها استاذنا الشهيد ايضاً، اعني الحق الشامل لكل حالات المكلفين والشامل لحفظ حرمة الله وعدم هتك هٰذه الحرمة بأي شكل من الاشكال.

اذ ان مبدأ حق الطاعة او حسن العدل وقبح الظلم كمدركين عقليين لايثبتان اكثر من وجوب الطاعة ، وحينما يكون الحكم الشرعي الذي يراد اثباته حكماً ترخيصياً ومن احكام الاباحة بمفهومها العام (الاستحباب ، الاباحة ، الكراهية) فلا معنىٰ لاثبات الحكم الشرعي علىٰ اساس هٰذه القواعد .

اذا كنت عالماً بالوجوب فسوف يثبت هٰذا الوجوب في حقي علىٰ اساس ان مخالفته ظلم او ان لله حق الطاعة في تكاليفه المعلومة . لكننا لكي نثبت الاستحباب او الاباحة او الكراهية الشرعية علىٰ اساس العلم بها نحتاج الىٰ قاعدة اخرىٰ تثبت لنا صحة هٰذا الاسناد ، وهو مفهوم حجية العلم . ومجرد سقوط حق الطاعة في موارد اليقين بالاباحة لايصيّر هٰذا اليقين حجة ومعذّراً ، مالم يكن حجة في الرتبة السابقة علىٰ حق الطاعة ، وقد لاحظنا ان دليل سيدنا الصدر علىٰ ربط حق الطاعة بالعلم هو معذرية القطع ، فلابد ان نثبت هٰذه المعذرية في الرتبة السابقة لاثبات تعليقية حق الطاعة علىٰ العلم والاحتمال .

ان وضوح معذرية القطع اما ان يُدّعىٰ بداهتها ، وهٰذه البداهة لاتدرك بالعقل العملي المجرد ، لانها لاتتضمن مفهوم الضرورة الاخلاقية ووجوب المعذرية او قبحها . وليس لدينا عقل نظرى بديهى يحكم بان اليقين ـ سواء أكان برهانياً ام غير برهاني ، موضوعياً ومسوغاً ام ذاتياً لايستند علىٰ قاعدة ـ حجة في ذاته ، ويصح الاستناد اليه بذاته . فلا يبقىٰ امامنا إلاّ العقل النظري بمعطياته التجريبية ، وبما توفره لنا الشريعة والعقلاء

من وضوح بصدد معذرية القطع .

ومن هنا نبدأ جميعاً من الاستفهام : من اين نبدأ في اثبات الاحكام الشرعية؟

قد نبدأ من العقل النظري البرهاني البعدي ، ونحاول البرهنة علىٰ استحالة سلب الحجية عن اليقين ، كما فعل بعض علماء اصول الفقه المحدثين . وسوف ندرس هٰذه الاستحالة وبرهانيتها وملائمتها وانسجامها مع البحث في اصول وقواعد استنباط احكام الشريعة .

وقد نرجع البحث الىٰ المشكلة المعرفية الرئيسية في العلوم الاستقرائية ، حيث ان العلوم الشرعية هي في الجوهر علوم استقرائية تعتمد القرائن وتلتمس عبر تراكم الاحتمالات . ونتساءل من اين تبدأ معرفتنا الاستقرائية؟ وهٰذا بحث نأتي عليه في القادم من فقرات دراستنا الراهنة .

٣ ـ التجرّي وقاعدة الملازمة :

التجري :

«التجري هو الاقدام علىٰ الفعل المباح باعتقاد انه حرام ، كما لو اعتقد الفرد بان المائع الذي امامه خمر فشربه ، ثم تبين ان هٰذا المائع ليس خمراً ، بل ماء» .

تناول السلف من فقهاء الشيعة هٰذه الفرضية تناولاً عرضياً في سياق بعض بحوثهم ، لكنها احتلت مكاناً مستقلاً لدىٰ مدرسة حجية القطع الحديثة ، اذ ان فرضية التجري تتضمن قطعاً ويقيناً واقداماً علىٰ الفعل علىٰ

اساس هٰذا اليقين لكنها تختلف عن فرضية العصيان بأن هٰذا القطع يكتشف المكلف خطاه وعدم مطابقته للواقع .

وفي ضوء هٰذا الاختلاف وجد علماء اصول الفقه المحدثون ضرورة معالجة الموقف في سياق البحث عن حجية القطع . فطرحوا سؤالين رئيسيين :

الف ـ هل ان التجري قبيح ، ومدرك من مدركات العقل العملي ، ام لا ، وهل يستحق فاعله العقاب والذم ، ام لا؟

ب ـ هل يستكشف العقل حرمته شرعاً ، علىٰ اساس قاعدة الملازمة بين ما حكم الشرع وماحكم العقل ، ام لا؟

وقد تضاربت الآراء حول هذين الموضوعين بين انصار مدرسة العقل المحض انفسهم ، وساق البحث افكار الباحثين لتتقارع الكلمات وتتضارب النصوص ، بالشكل الذي وجدناه فرصةً نستنير بها لتمحيص ما انتهينا اليه من نتائج في سالف ماحررناه . وها نحن نبدأ جولتنا مع هٰذا الموضوع من حيث انتهىٰ البحث الاصولي الحديث ، اعني درس استاذنا الشهيد الصدر؛ لنقرأ في ضوء معالجاته ما استعرض من افكار علماء اصول الفقه المحدثين .

ذهب الصدر الىٰ ان الاستفهام الاول هو في الحقيقة استفهامان ، احدهما عن قبح التجري والآخر عن استحقاق العقاب ، فقال :

«فان الحسن والقبيح معناهما ماينبغي ان يقع ومالا ينبغي كامرين واقعيين تكوينيين من دون جاعل ، وحينئذٍ تارة يطبق ذلك علىٰ فعل الانسان نفسه فيقال انه ينبغي او لا ينبغي ، واخرىٰ يطبق علىٰ فعل الآخرين ومواقفهم تجاه فاعل القبيح فيقال ان عقابه او ذمه مما ينبغي

او لا ينبغي ، فاستحقاق العقاب والثواب تطبيق آخر لنفس الامر الواقعي المدرك علىٰ مواقف الآخرين تجاه فاعل الحسن والقبيح فهناك قضيتان لاقضية واحدة»[1] .

ونحن اذ نتفق مع الاستاذ في التمييز بين هاتين القضيتين ، فلنتابعه في درس هٰذا الموضوع : نلاحظه في مطلع البحث يقرر :

«ان حق الطاعة حق ذاتي ، وليس حقاً مجعولاً «وهٰذا الحق الذاتي ليس شأنه شأن الحقوق الاخرىٰ التي لها واقع محفوظ بقطع النظر عن القطع والشك نظير الحقوق الاخرىٰ والتكاليف الشرعية ، بل يكون للانكشاف والقطع دخل فيه ، لان هٰذا الحق بحسب الحقيقة حق للمولىٰ علىٰ العبد ان يطيع مولاه ويقوم بادب العبودية والاستعداد لاداء الوظيفة التي يأمره بها وليس بملاك تحصيل مصلحة له او عدم اضرار به كما في حقوق الناس واموالهم ، ففي حق المالك في ملكه قد يقال بان من اتلف مالاً يتخيل انه لزيد ثم تبين انه مال نفسه لم يكن ظالماً لزيد لانه لم يخسره شيئاً ولم يتعد علىٰ ماله ، واما هنا فالاعتداء بلحاظ نفس حق الطاعة وادب العبودية ، ومن الواضح ان مثل هٰذا الحق الاحترامي يكون تمام موضوعه نفس القطع بتكليف المولىٰ او مطلق تنجزه لا واقع التكليف ، فلو تنجز التكليف علىٰ العبد ومع ذلك خالف مولاه كان بذلك قد خرج عن ادب العبودية واحترام مولاه ولو لم يكن تكليف واقعاً»[2] .

---

١ . بحوث في علم الاصول، م٤، ح١، ص٤١ .

٢ . نفس المصدر، ص٣٧ .

هٰذا السياق في تفسير حق الطاعة وان اختلفت صياغته بعض الاختلاف عما تقدم، إلّا انه منسجم معه، فحق الطاعة الذي يعني حكم العقل بوجوب طاعة اوامر الله ليس حقاً مستقلاً عن القطع واحتمال التكليف. بل العقل يدرك ان الله له حق الطاعة في تكاليفه الواصلة، وقد لاحظنا فيما سبق ان الشريعة وتكاليفها وتحصيل العلم بهٰذه التكاليف ليست اموراً مما يدركه العقل المحض علىٰ غرار ادراكه لقواعد السلوك الواجب، بل هي مفاهيم وقضايا تعرف بالخبرة ويصل اليها الانسان عبر تجربته وعلىٰ اساس مستوىٰ خبراته، ومن هنا سجلنا ملاحظتنا بان امور لوح الواقع واحكام العقل العملي المحض لايمكن ان ترتهن بامور الخبرة الموضوعية وعالم التجربة الانسانية، والا فقدت عقلانيتها بالمفهوم العقلي الفلسفي. واضحت وقائع تجريبية وبناءات عقلائية ومواضعات عرفية.

ثم لم يلبث استاذنا طويلاً ليمارس تحليلاً طريفاً، يضع ايدينا علىٰ الخلل الرئيس في الخلط بين امور الواقع وحقائق العقل المحض وشؤون التكليف وحقائق الشريعة والسبيل اليها. ويؤكد لنا الدور المشوش الذي لعبه الفكر الكلامي في البحث حول قواعد اكتشاف الحكم الشرعي واصول الاستنباط الفقهي:

قبل ان ننقل النصوص يحسن بنا ايضاح المصطلحات المستخدمة في نصوص سيدنا الاستاذ تغمده الله برحمته. استخدم مجموعة مصطلحات نوضحها متوالية:

اولاً: كبريات القبح: يعني بها القواعد العامة والمدركات الاساسية للعقل

العملي كوجوب طاعة المولىٰ، ووجوب شكر المنعم، و ... .

ثانياً: صغريات القبح: يعني بها تطبيق القواعد العقلية العامة علىٰ مصاديقها، هٰذا تكليف الٰهي، وهٰذا منعم، وهٰذا ما ينبغي او مالا ينبغي.

ثالثاً: الخطأ بنحو التضييق كبروياً: ان تعتقد بعدم وجوب شكر المنعم في كل حال، او عدم وجوب طاعة الرب مالم يحصل لديك اليقين ... .

رابعاً: الخطأ بنحو التضييق صغروياً: ان تعتقد ان زيداً ليس بمنعم، بينا هو منعم ... .

خامساً: الخطأ بنحو التوسعة: ان نعتقد بسعة دائرة الوجوب كبروياً او صغروياً، بينا هي اضيق في الواقع من ذلك.

بعد ايضاح هٰذه المصطلحات ناتي علىٰ ماقدمه الاستاذ من تحليل وفق النصوص، التي وردت في تقرير بحثه، حيث قال مبتدئاً:

«لايمكن افتراض اخذ العلم بالقبح كبروياً في موضوع القبح لاستلزامه اخذ العلم بشيء في موضوعه وهو مستحيل لانه دورٌ او خلف، ولايقاس ذلك باخذ العلم بالجعل في موضوع المجعول الذي اخترنا إمكانه، لان هٰذا انما يعقل فيما اذا كان هناك امران جعل ومجعول كما في الانشائيات فيمكن اخذ العلم بالانشاء في موضوع المنشأ واما الامور الواقعية نفس الامرية فليست إلّا مطلباً واحداً ولايعقل اخذ العلم بها في ثبوتها بل لابد من افتراض واقعيتها وثبوتها مع تمنع النظر عن العلم بها، فمن تصور عدم ثبوت كبرىٰ المولوية

وقبح المخالفة لشخص اطلاقاً أو في مورد ـ كمن يقول بقاعدة قبح العقاب بلا بيان ـ كانت المخالفة الصادرة منه قبيحة واقعا وان كان مخطئاً ـ بنحو التضييق ـ وغير عالم به ، لعدم امكان اخذ العلم بذلك في موضوع القبيح ، وكذلك من يخطئ بنحو التوسعة فيعتقد مولوية الجار مثلاً وثبوت حق الجوار وهو مخطئ»[1] .

هٰذا اللون من التحليل ينسجم تماماً مع تصوراتنا التي تقدمت ، وهو اساس من الاسس التي اعتمدناها لاعادة النظر في كل سياق البحث الاصولي الحديث . لكن هٰذا التحليل يخلق مشكلات لاستاذنا ، مشكلات جدّية تؤثر علىٰ كل نظامه الفكري في علم اصول الفقه ، بدءً من الحجية وانتهاءً ببحوث الاصول العملية . واول هٰذه الاشكاليات واكثرها إلحاحاً ، هو موضوع معذرية القطع ، فمن قطع بقاعدة قبح العقاب بلا بيان لابد ان يكون معذوراً ، لأن القطع معذّر ومنجّز ، بينا يقرر الصدر ان القبح امر واقعي يبقىٰ ثابتاً ، اي الوجوب العقلي يبقىٰ ثابتاً ولا دور لعلم المكلف الذي اقتحم الشبهة وخالف التكليف الشرعي في رفع هـٰذا القبح ، اي يبقىٰ التنجيز ، فكيف بنا بمعذرية القطع لمن خالف التكليف؟ كيف يحكم العقل بقبح من يرتكب مايخالف التكليف المحتمل ، ويحكم بالمعذرية وسقوط التكليف عنه ، فهل المعذرية والمنجزية امر آخر غير حكم العقل بوجوب الامتثال او سقوطه؟ يجيب الاستاذ قائلاً :

«نعم في الخطأ بنحو التضييق الكبروي نلتزم بعدم ثبوت القضية الثانية

---

١ . نفس المصدر، ص ٤٢ .

وهي استحقاق العقوبة بشهادة الوجدان العقلي والعقلائي بمعذورية المخطئ المذكور فيستكشف اخذ العلم بقبح الفعل في موضوع هٰذه القضية ولا اشكال فيه بعد ان عرفت انها قضية اخرىٰ وفي موضوع آخر هو فعل العقلاء فلا مانع من ان يؤخذ فيه علم الفاعل بقبح فعله والا لما استحق العقاب والذم منهم»[1] .

اذن فحق الطاعة والمنجزية وحكم العقل العملي بوجوب طاعة المولىٰ وقبح مخالفته تبقىٰ ثابتة ولادور ليقين المتيقن بقاعدة قبح العقاب بلا بيان في رفع التنجيز والحكم الواقعي العقلي الثابت في لوح الواقع ، اما المعذرية فتبقىٰ ثابتة ايضاً ولا عقوبة في البين! ومخرج استاذنا من هٰذا التناقض هو انه يلوذ في اثبات التعذير بان المعذرية واستحقاق العقاب فعل العقلاء ، ومن الممكن اخذ العلم بقبح الفعل في ما يحكم به العقلاء من استحقاق العقوبة .

لكن ملاذ أستاذنا يتناقض مع فرض المسالة كما طرحها ، لانه قرر كما تقدم في نص سابق ان استحقاق العقاب مدرك من مدركات العقل العملي وانه ينبغي او لاينبغي صدوره من قبل فاعل العقاب ، وليس مدركاً عقلائياً . فنحن اذا تساءلنا هل ان العقاب واجب ومما ينبغي؟ فهٰذا يعني اننا نتساءل هل ان وجوب العقاب مدرك عقلي ثابت في لوح الواقع ام لا؟ وهٰذا يعني ان استحقاق العقاب لايمكن ان يكون للعلم دخلٌ فيه ، إلّا اذا اخرجنا هٰذا المدرك من دائرة العقل المحض وأدخلناه في دائرة بناء

---

١ . نفس المصدر، ص٤٢ .

العقلاء، وهو كذلك .

وقد قرر الصدر ان البحث عن وجوب استحقاق العقاب هو تطبيق لمدركات العقل العملي علىٰ سلوك العقلاء . وهٰذا التطبيق ـ حسب وجهة نظرنا ـ لايمكن ان يكون عقلياً محضاً، بل يتأثر بواقع الخبرة وبموازين العقلاء، لانه يرتبط بواقع السلوك وعالم الممارسة، الذي هو عالم التزاحم بين المتطلبات، التي تختلط فيها موازين القبح والحسن والمصلحة والمفسدة .

وبهٰذا نستكشف ان الحجية والمعذرية لايمكن اثباتها علىٰ اساس عقلي، لانها امر يرتبط بشؤون واقع الخبرة وبناء العقلاء، وليس حكم العقل الثابت في لوح الواقع . لان حكم العقل في هٰذا الفرض يبقىٰ تنجيزياً بينا، يبقىٰ التعذير قائماً . ونستكشف ايضاً ان التنجيز العقلي لاعلاقة له بالتكليف والعلم بالتكليف لانه شأن من شؤون واقع الخبرة ومرتبط بالتشريع ومتطلباته، وإلاّ كيف يكون لدينا تنجيز عقلي وتعذير عقلائي؟!

ان بقاء التنجيز والقبح العقلي وثبوت التعذير العقلائي يرشدنا الىٰ مراجعة اصل البحث ونقطة البدء منه، فحكم العقل بوجوب طاعة المولىٰ اذا سلّمنا بعقليته وانه مدرك اولي بديهي من مدركات عالم الواقع الثابت قبل التكليف والعلم به فلابد ان نقرر ان طاعة هٰذا التكليف او ذاك ومتابعة هٰذا العلم او ذاك ليس شأناً من شؤون حق الطاعة العقلي المدرك قبل التكليف والعلم به، ولايمكن تعليق هٰذا الحكم العقلي علىٰ التكليف والعلم به،

وحينئذٍ لابد ان نقول ليس لدينا تنجيز وتعذير عقلي بهٰذا التكليف او ذاك وان احكام العقل المحض لا علاقة لها بتنجيز وتعذير مصاديق وجزئيات تكاليف الشريعة .

نعود لنرىٰ ان أمام الصدر مشكلة اخرىٰ : فاذا كانت مدركات العقل العملي اموراً ثابتةً في عالم الواقع ولايمكن تعليقها علىٰ العلم والجهل وحالات المكلفين ، فكيف بنا بموضوع بحثنا «التجري» ، الذي اثبت الصدر سلفاً قبحه علىٰ اساس تعليق احد مدركات العقل العملي (حق الطاعة) علىٰ العلم؟!

لقد كان الصدر في فسحة عن هٰذا الاشكال حينما قرر حجية القطع وان حق الطاعة شامل للتكاليف المقطوعة ، وان تمام موضوع حق الطاعة هو نفس اليقين بتكليف المولىٰ او مطلق تنجزه لا واقع التكليف . وقد لاحظنا ان ربط مدركات العقل العملي بالتكليف الشرعي وعلم المكلف خلط بين عالم العقل المحض وعالم الخبرة والتجربة ، وهو خطأ منهجي أربك البحث في علم اصول الفقه اي ارباك .

لكن السيد الصدر عاد ليتبنىٰ الاساس السليم في تفسير مدركات العقل العملي وانها امور ثابتة في لوح الواقع بغض النظر عن علم المكلف . ومن هنا عليه ان يجيب علىٰ الاستفهام من جديد : هل ان التجري قبيح ام لا؟ وقد اجاب رحمه الله علىٰ هٰذا الاساس بما يلي :

«كما انه في الخطأ بنحو التوسعة كبروياً نلتزم بثبوت قبح اخر طولي لابعنوان انه خالف مولاه واقعاً ليقال بانه مخالفة من تخيل انه مولاه

بل بعنوان الاقدام علىٰ مخالفة مولاه، وذلك بشهادة الوجدان الذي تقدمت الاشارة اليه من اعتبار مثل هٰذا الفاعل مرتكباً لعمل قبيح ومذموم عند العقلاء، وبما ان هٰذا القبح لايمكن ان يكون هو نفس القبح الاولي المحفوظ في موارد عدم الخطأ فلا محالة يستكشف كونه قبحاً ثانوياً طولياً»[1] .

هٰذا النص يوضح لنا بجلاء الارباك الذي وقع به البحث الاصولي حينما خلط بين احكام العقلاء ومدركات عالم الخبرة والتجربة الانسانية وبين احكام العقل العملي المحض. فرغم ان العقل المحض لايسعه ادراك قبح معلق علىٰ العلم واليقين حاول استاذنا الصدر ان يستل عنواناً، ماخوذاً من واقع التجربة كموضوع، ثم يرتب عليه حكماً وقبحاً عقلياً ليس له مستند سوىٰ حكم العقلاء بالقبح. وكيف يكون الوجدان الشاهد بذم وتقبيح العقلاء دليلاً علىٰ حكم العقل؟!

لقد لاحظ مقرر البحث السيد محمود الهاشمي ان وجدانه لايحكم بالقبح في مورد التجري الكبروي، ويضرب مثالاً في هامش الصفحة ٤٣ من الكتاب ويقول: «يلزم ان من يخطأ في كبرىٰ المولوية لشخص بنحو التوسعة كمن يتصور مولوية الزوجة فيخالفها يكون فعله قبيحاً بل ظلماً بعد ارجاع الظلم الىٰ القبح وعدم الانبغاء مع حكم الوجدان بعدم كونه ظالماً لها وعدم قبح في فعله اصلاً». لكن السيد المقرر سرعان ما عاد ليطرح معالجة للمشكلة اتكاءً علىٰ اخذ العلم قيداً في موضوع حكم العقل العملي! فرغم

---

١. نفس المصدر، ص٤٢ ـ ٤٣.

سلامة نقده لكنه عاد ليقع في نفس الاشكالية التي حاول السيد الاستاذ الخروج منها وهي اخذ قيود عالم الواقع الموضوعي وشروط عالم الخبرة وبناء العقلاء اساساً يعلق عليها حكم العقل العملي المجرد. فعنوان الاقدام علىٰ مخالفة المولىٰ عنوان عقلائي، واذا ثبت حكم العقلاء بقبح هٰذا العنوان فانّىٰ لنا من اثباته في لوح الواقع الذي يقف قبل العقلاء واحكامهم؟!

نعود مرةً اخرىٰ للصدر فنراه يقرر:

«واما الخطا في الصغرىٰ فالصحيح اخذ العلم وعدم الخطا فيها في موضوع القبح، فمن تخيل ان زيداً ليس هو الذي انعم عليه او تخيل ان هٰذا ليس بحرام عند الله تعالىٰ ـ وهٰذا من الخطا بنحو التضييق ـ او تخيل ان زيداً قد انعم عليه او ان هٰذا حرام عند الله تعالىٰ ـ وهو التجري والخطا بنحو التوسعة ـ لايكون ارتكابه في الاول قبيحاً ولامستحقاً للعقاب وفي الثاني قبيح يستحق عليه العقاب، لان العلم بالصغرىٰ ماخوذ في موضوع الحكم بالقبح بمخالفة المولىٰ، بل هو تمام الموضوع ـ كما تقدم في التصور الثاني ـ فاذا تخيل العدم ارتفع واذا تخيل الثبوت ثبت القبح ولو لم تكن الصغرىٰ في الواقع ثابتة»[1].

واضح ان النص يخلط بين حق الطاعة الجعلي وحق الطاعة الذاتي ـ كما عبر عنه الاستاذ ـ وسعىٰ جاهداً للتمييز بينهما في اثبات الفرق المترتب

---

١. نفس المصدر، ص٤٣ ـ ٤٤. علىٰ ان المقصود من كلمة «تخيل» المتكررة في النص هو اليقين المخالف للواقع.

عليهما لدىٰ العقل والعقلاء! فاذا تيقنت خطأً بان زيداً منعم، ثم لم اشكره ولم اتعامل معه معاملة المنعم الذي يجب شكره فهل هناك عاقل يقبّح سلوكي؟ ولو وجد مثل هٰذا العاقل فهل ان العقلاء ونظام المجتمعات البشرية سوف يذمني ويعاقبني علىٰ جهلي المركب ويقيني الخاطل؟! بينا اذا تيقنت باي وسيلة من الوسائل ولو لدفة جناح - كما يقول الاصوليون - بان المنعم علي ليس منعماً وان الحرام الثابت لدىٰ جميع العقلاء ليس حراماً عليّ فسوف لايلومني العقلاء ولايؤنبني ضمير اخلاقي ولايعاقبني احد!! ان المفارقة هنا جراء الخلط بين ادراك احكام العقل العملي وبين تطبيقها.

لنعاف هٰذه المفارقات، ونتكلم بلغة العقل العملي المحض الذي آمن الصدر بواقعية مدركاته. فقد اتضح ان العقل المحض يدرك بعض الاحكام والضرورات الخلقية ويشخص بعض الواجبات السلوكية، وادراكه لهٰذه الاحكام قبلي غير مربوط بعالم العلم والعالِم وواقع الخبرة والحياة التجريبية.

وسؤالنا هنا من هو الذي يحدد القاعدة التي تقول: «ان العلم بالصغرىٰ مأخوذ في موضوع الحكم بالقبح بمخالفة المولىٰ»؟ هل هو العقل العملي الحاكم بوجوب طاعة المولىٰ، ام هو تحليلنا لمفهوم حق الطاعة، او هو سياق التشريع وقوانين الاعتبارات العرفية ...؟ يقول الصدر كما تقدم في التصور الثاني، حيث قرر رحمه الله:

«ومن الواضح ان مثل هٰذا الحق الاحترامي يكون تمام موضوعه نفس القطع بتكليف المولىٰ او مطلق تنجزه لا واقع التكليف، فلو تنجز

التكليف علىٰ العبد ومع ذلك خالف مولاه كان بذلك قد خرج عن ادب العبودية واحترام مولاه ولو لم يكن تكليف واقعاً»[1] .

لو اغمضنا النظر عن خلل صياغة النص حيث صار موضوع المنجزية وحق الطاعة هو مطلق منجزية التكليف . فسوف يرجع هٰذا النص روحاً الىٰ القاعدة التي تبناها الاستاذ في حجية القطع وان القطع بالتكليف الالٰهي منجز ، لان دائرة حق الطاعة التي يدركها العقل العملي تشمل التكليف الواصل باليقين والاحتمال سواء طابق الواقع ام لم يطابقه . وبهٰذا سوف يقوم بحث التجري اساساً علىٰ اساس مفهوم حجية القطع عامة .

وقد لاحظنا فيما تقدم عدم سلامة ربط وتعليق مدركات العقل العملي علىٰ العلم . والمفارقات التي اشرنا اليها قبل قليل تؤكد لنا ضرورة اكتشاف الخطأ المنهجي الذي ادىٰ الىٰ افراز القاعدة التي قررها الاستاذ «ان العلم بالصغرىٰ مأخوذ في موضوع الحكم بقبح مخالفة المولىٰ» وان حق الطاعة معلق علىٰ العلم .

يكمن الخطأ المنهجي هنا في الخلط بين ميدان العقل المحض وميدان العقل المشوب بالتجربة ، بين العقل القبلي والعقل البعدي . فالمدرك لقضايا العقل العملي هو العقل القبلي المجرد من ملابسات الواقع والتجربة البشرية ، والحاكم بالقبح والحسن في عالم التطبيق هو العقل البعدي ، وبغية ايضاح هٰذا البحث الحيوي نستعين بمصطلحات الاستاذ رحمه الله :

قرر في الدورة الاولىٰ من دروسه علىٰ مافي تقريرات الحائري ان

---

١ . نفس المصدر، ص٣٧.

العقل العملي عقلان ، عقل مضمون الحقانية يدرك الواجبات كما هي في لوح الواقع ، وسماه «العقل العملي الاول» ، وعقل يشوبه التشويش ويقع فيه الخطأ وهو العقل الذي يمارس دوره في تحديد الاولويات في عالم الخارج والممارسة الانسانية للواجبات ، حيث التزاحم والتضارب بين الواجبات ، وسماه «العقل العملي الثاني» .

اذن هناك عالمان : عالم لوح الواقع ، حيث تتقرر فيه الحقائق نفس الامرية ـ كما يقولون ـ ، وهو عالم ثابت بغض النظر عن الذهن البشري وحالاته من العلم والجهل . وعالم الخارج والممارسة والتطبيق ، هو عالم المتغيرات والتضاد والتزاحم .

والعقل الانساني اذا استطاع ان يدرك بما اودع فيه خالقه من امكانات حقائق لوح الواقع وعالم القيم الثابتة المتقررة في هٰذا اللوح فلابد ان يكون ادراكه لها خالصاً مجرداً ، لانها خالصة مجردة من التجربة والخبرة الانسانية . وهٰذا اللون من الادراك هو ماتدّعيه المدرسة العقلية للعقل العملي .

اما اذا هبطنا بهٰذا العقل من عالمه السامي الىٰ عالم التجربة الانسانية وواقع الممارسة فسوف يفقد خلوصه وتجرده وسيصدر احكامه متأثراً بواقع التضاد والتزاحم بين الافعال ، وعلىٰ اساس مايكتشفه عبر تجربته وتجربة الانسانية عامة من مصالح ومنافع ومن موازين اجتماعية عقلائية لحفظ نظام حياة الناس . ولذا تفقد مبادئ العقل المحض نصاعتها ووضوحها في عالم الترجيح والموازنة ، خصوصاً وان عالمه لم يفترض سلماً تدريجياً

للواجبات ، لكي يتم في ضوءه الترجيح والتوازن ، وانّىٰ له من ذلك؟ لان عالم التضاد والتدافع هو عالم الحياة الانسانية ، الذي يختلف جوهرياً عن عالم العقل المجرد ، ولذا لم نجد في لوح الواقع سُلماً تدريجياً للواجبات ، لان هٰذا السلم الخالص ـ لو افترض جدلاً وجوده ـ فهو لايصلح لان يكون قانون الترجيح في عالم الخبرة وواقع الحياة ومتطلباتها المتنوعة التىٰ تستعصي علىٰ الثبات والدوام .

اذن فما اسماه الصدر «العقل العملي الثاني» ليس عقلاً مجرداً يدرك عالم الواقع القائم قبل الخبرة . بل هو العقل الانساني بما اكتسب من خبرات وبما توفر علىٰ تجارب ، وبما يعاني من قصور . هٰذا القصور الذي افحم فارس المدرسة العقلية الحديثة «عمانوئيل كنت» ، وتركه حائراً عاصته الاجابة علىٰ استفهام الترجيح بين واجبات العقل المحض وهي تتعارض علىٰ ارض الواقع ، كما تقدمت الاشارة اليها . هٰذا القصور الذي يستهدي ببصيص نور العقل باحثاً عن شعاع هاد ، قد يستلهمه من نور الشريعة والوحي الالٰهي . هٰذا القصور الذي نستدل به علىٰ ضرورة الشرع الالٰهي والتوجيه السماوي .

اذن الحاكم بالحسن او القبح في عالم التطبيق وفي تشخيص المصاديق والحالات التفصيلية هو العقل البعدي ، المستهدي بنور الشريعة وفهمها العام «بناء العقلاء» ، وليس هو العقل العملي المجرد ، المدرك لقضايا لوح الواقع وعالم نفس الامر .

نعود الىٰ فرسان حجية القطع الذاتية لنرىٰ موقفهم من «قبح التجري»

وماقدّموا من تحليلٍ في هٰذا المجال :

اتجه الشيخ الانصاري (معلم حجية القطع) الىٰ انكار قبح التجري ، وتعطل لديه قانون الحجية الذاتية ، وذهب الىٰ قبح الفاعل وسوء سريرته ، وتبعه البحث الخلافي المتتابع من منكر لادراك العقل قبحاً ومن مثبت بشهادة ذم العقلاء ، ومن منكر لمصادرة الاختيار والارادة . ومن مميز بين الذم والمدح العقلائي والعقاب والثواب الالٰهي . وشاهد الجميع «الوجدان» هٰذا الموجود الذي لايستطيع ان يؤسس علماً وقواعداً متفقاً عليها ـ فالمحقق النائيني يقرر : («ان القطع طريق محض الىٰ متعلقه لادخل له في الحسن والقبح» ويعلق السيد الخوئي عليه «ولم يستدل بشيء ، وادعىٰ ان هٰذا امر وجداني» ثم يقول : «واما ماذكره المحقق النائيني (ره) من دعوىٰ الوجدان (ففيه) ان الوجدان شاهد علىٰ خلافه وان العقل حاكم بقبح الفعل المتجري به ، بمعنىٰ انه يدرك انٰ الفعل المذكور تعدٍّ علىٰ المولىٰ وهتك لحرمته»)[1] . ألا يرشدنا اختلاف وجدان هٰؤلاء العلماء الىٰ ان هٰذا الوجدان هو العقل الثاني العملي الذي لابد فيه من العودة الىٰ الشرع فقط والاستنارة بنصوصه ، والا لو كان عقلاً عملياً محضاً ، ويقع فيه هٰذا الاختلاف الحاد بين فرسان ميدانه فكيف بالمتعلمين ، بل كيف بعامة الناس من المكلفين باحكام الواجب وشريعة العقل! وماذا يجدينا هٰذا العقل في توجيه السلوك؟ بل الاولىٰ القناعة بعدم جدواه لاننا نريد مصدراً يحدد لنا قواعد السلوك الانساني

---

١ . مصباح الاصول، تقرير بحث السيد الخوئي، بقلم محمد سرور الواعظ الحسيني، ج٢، ص٢٤ ـ ٢٥ .

العام، لا ان يكون المصدر نفسه قاعدة الهام التعارض والتضارب في تقدير الواجبات وتحديدها، ونحن نبحث عن منبع يعالج لنا تعارض مقتضيات عالم السلوك!

قاعدة الملازمة:

قانون التلازم العقلي بين ماحكم به العقل العملي وادركه من قبح او حسن في الافعال وبين حكم الشرع بحرمة او وجوب هٰذه الافعال، قاعدة عامة تشكل ما اسماه علماء اصول الفقه «المستقلات العقلية»، اي احكام الشريعة التي تثبت علىٰ اساس قانون الملازمة بين حكم العقل بالوجوب وحكم الشرع به. وبحث «التجري» هو اول بحوث الادلة في علم الاصول التي توظف فيه قاعدة الملازمة، حيث حاول جل متاخري الاصوليين التمسك بهٰذا القانون لاثبات حرمة التجري شرعاً. ونحن هنا نغض النظر عن موضوع قبح او حسن التجري، ونعكف علىٰ تمحيص هٰذه القاعدة ودرسها بشكل عام.

قاعدة الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع من القواعد التي استخدمتها مدرسة الوحيد البهبهاني، دون ان تستحدثها في صراعها مع النهج الاخباري، بل رفعت لواءها، لتكون احدىٰ ملامح التمييز بين الاتجاه الاخباري والاصولي. لكن هٰذه القاعدة لم تصمد سنداً للتمييز في مدرسة الوحيد البهبهاني نفسه، بل فقدت تميزها تماماً في البحث الاصولي المعاصر.

ماهو السبيل لاثبات التلازم بين حكم العقل بالقبح وحكم الشرع بالحرمة وحكم العقل بالحسن وحكم الشرع بالوجوب؟

لاحظنا ان الاتجاه العام لعلماء اصول الفقه في المدرسة الامامية يتبنىٰ واقعية قضايا العقل العملي . وهناك اتجاه قلّ انصاره تبنىٰ نظرية الحكماء في تفسير مدركات العقل العملي . لكن العبور من العقل العملي لعالم التشريع الالٰهي يستدعي جهداً عقلياً اضافياً ، ليكون الجسر الواصل بين عالمين عالم لوح الواقع او بناء العقلاء وعالم التشريع الالٰهي .

موقف مدرسة الاعتبار :

لنأخذ اتجاه مدرسة الاصفهاني ، ونتفحصه لنرىٰ كيف تعبر مدرسة الاعتبار من القبح الاعتباري والمشهورات والاراء المحمودة الىٰ اثبات الحكم الشرعي؟ وللاجابة علىٰ هٰذا الاستفهام لدينا نصان رئيسيان احدهما حرره الاصفهاني في «نهاية الدراية» ، والآخر جاء في «حاشية الكفاية» للسيد محمد حسين الطباطبائي ، نأتي علىٰ قراءتهما متواليين :

قرر الاصفهاني اولاً : لا يمكن ان يحكم الشارع علىٰ خلاف ما حكم به العقلاء بما هم عقلاء . ويضرب مثلاً لاحكام العقلاء بماهم عقلاء بحسن العدل وقبح الظلم والجور (وهي التأديبات الصلاحية) كما يسميها المناطقة ، ومنها ما ينبعث عن الاخلاق الفاضلة كالحكم بقبح كشف العورة لانبعاثه عن الحياء وهو خلق فاضل[1] .

ثانياً : ان ما يستقل العقل بحسنه او قبحه وان لم يمكن جعل الحكم من الشارع علىٰ خلافه لكنه لا يعقل ان يحكم مولوياً علىٰ وفاقه ايضاً بل يحكم بحسنه او قبحه علىٰ حد سائر العقلاء[2] .

نقف عند القيد المموه (العقلاء بما هم عقلاء) : ان اضافة قيد (بما هم عقلاء) للاحكام الاعتبارية محاولة لتعويض ما تفقده القضايا المشهورة من صدق مطلق وثبات ودوام . لكن هٰذا التقييد من التقييدات الخطابية

١ . نهاية الدراية، الشيخ محمد حسين الغروي الاصفهاني، المجلد الثاني، ص١٣٠ .

٢ . نفس المصدر .

المموهة . وقد لاحظ استاذنا الصدر رحمه الله : ان هٰذا القيد اذا اريد به ان العقلاء يدركون هٰذه القضايا بالعقل وانها امور ثابتة متقررة قبل اعتبارهم واتفاقهم عليها فهٰذا يعني تبني اتجاه المتكلمين وهو الاتجاه السائد بين علماء اصول الفقه ، اما اذا قلنا بان هٰذه القضايا لا واقع لها وراء اتفاق العقلاء وانها احكام يتفق عليها العقلاء علىٰ اساس مايرونه من مصالح ومنافع تقتضيها طبيعة حياتهم فهٰذا لاينفع في اثبات ان العقل الالٰهي يتفق معهم في الحكم ، لان مدىٰ وطبيعة رؤيته تختلف عن طبيعة مايراه ويفهمه العقلاء ، ومن هنا نفقد جسر العبور بين احكام العقلاء واحكام الشارع .

وملاحظة السيد الصدر تطال الاصفهاني ، كما تتركز علىٰ اولئك الذين تبنوا تفسير مدركات العقل العملي بالمشهورات والتأديبات الصلاحية ، واثبتوا الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع كالشيخ المظفر .

اما الطباطبائي فقد قرر :

«فالمراد به ما لايتوقف في الحكم عليه انسان عاقل ومصداقه الاحكام العامة العقلائية التي لايختلف فيها اثنان من حيث انهما ذوا عقل كحسن الاحسان وقبح الظلم إلاّ ان يختلفا علىٰ المورد ومن الضروري ان الشريعة لاتناقض الفطرة الطبيعية فما حكم به العقل حكم به الشرع»[1] .

نلاحظ علىٰ نص السيد الطباطبائي رحمه الله :

اولاً : ان الطباطبائي تابع سلفه في محاولة ترميم اتجاه الاعتبار ،

١ . حاشية الكفاية، السيد محمد حسين الطباطبائي، ص١٨٨ .

فاضاف قيداً شبيهاً بالقيد الذي استخدمه استاذه الاصفهاني (العقلاء بما هم عقلاء) فقرر انها احكام العقلاء بما هم ذوو عقل . والاشكال علىٰ هٰذا القيد هو نفسه الاشكال الذي طرحناه علىٰ نص الاصفهاني .

ثانياً: اضاف الطباطبائي مفهوم «الفطرة» كقاعدة يرتكز عليها ، فقرر ان الشريعة لا تناقض الفطرة الطبيعية ، وهٰذه الاحكام احكام فطرية طبيعية . وقد لاحظنا فيما سبق غموض هٰذا المفهوم . وعدم صلاحيته لكي يكون اساساً وقاعدة للاثبات في موضوع بحثنا .

موقف المدرسة العقلية :

يمثل موضوع الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع احد المنطلقات الرئيسية لبحث علماء الكلام في الحسن والقبح . بل لعله بداية البحث في العقل العملي لدىٰ المتكلمين . هٰذه البداية التي يبدأ معها الخلط بين ميدانين مختلفين غير متعارضين . ميدان العقل الذي يقرر ويدرك احكاماً لها من الثبوت والاستقرار والدوام ، ما لا يحتمله الميدان الاخر ، ميدان الواقع الخارجي الذي تختلط فيه المعطيات : العقلية العملية والعقلية النظرية ، والعقلية والتجريبية ، والحقائق والاعتبارات . وقد ورث علماء اصول الفقه هٰذه المشكلة من البحث الكلامي ، ولا تزال هي المشكلة الرئيسية في الضباب الكثيف الذي احاط بحث العقل العملي عامة وبحث الملازمة خاصة .

نعاف هٰذا التقديم العاجل ، لنرىٰ ماذا صنع المتكلمون ، قبل ان نصدر حكماً نهائياً غير موثق بنصوص المتكلمين ، ثم نرىٰ كيف تابعهم علماء اصول الفقه ، خصوصاً علماء اصول الفقه المحدثين :

دأب المتكلمون علىٰ ربط مفهوم الحسن والقبح بمفهوم استحقاق العقاب والثواب والذم والمدح . وطرح هٰذا الربط مشكلتين رئيسيتين في دائرة الفكر الكلامي وتبعاً له الاصولي . المشكلة الاولىٰ تتعلق بطبيعة العلاقة بين مفهومي الحسن والقبح ومفهومي استحقاق الثواب والعقاب ، فهل هما مفهومان متعادلان في عرض واحد ليدلا علىٰ حقيقة واحدة ، ام انهما مفهومان متعددان بحيث يشكل الحسن والقبح علة وسبباً لاستحقاق العقاب

والثواب؟ والمشكلة الثانية ترتبط بطبيعة العلاقة بين مفهومي استحقاق الثواب والعقاب واستحقاق الذم والمدح، فهل هما متعددان ام متحدان في الدلالة علىٰ حقيقة واحدة؟

نصغي الىٰ المتكلمين اولاً: اذ يقول عضد الدين الايجي:

«ولابد اولاً من تحرير محل النزاع فنقول: الحسن والقبح يقال لمعان ثلاثة:

الاول: صفة الكمال والنقص، يقال العلم حسن والجهل قبيح، ولانزاع ان مدركه العقل.

الثاني: ملائمة الغرض ومنافرته، وقد يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة، وذلك ايضاً عقلي ويختلف بالاعتبار، فان قتل زيد مصلحة لاعدائه ومفسدة لاوليائه.

الثالث: تعلق المدح والثواب او الذم والعقاب، وهٰذا هو محل النزاع فهو عندنا شرعي وعند المعتزلة عقلي»[1].

فالحسن والقبح في نص الايجي لايتعدىٰ مفهوم تعلق المدح والثواب، والذم والعقاب بينا نجد الطوسي يقرر علاقة السببية بين القبح والعقاب والحسن والثواب: «بل المراد بالحسن في الافعال ما لا يستحق فاعله ذماً او عقاباً، وبالقبح مايستحقهما بسببه»[2].

ثم نلاحظ في نص احد شراح «تجريد العقائد» لنصير الدين الطوسي مايلقي الضوء علىٰ العلاقة بين مفهوم المدح والثواب ومفهوم الذم

١. المواقف في علم الكلام، عضد الله والدين القاضي عبدالرحمن بن احمد الايجي، عالم الكتب، بيروت، ص٣٢٣ ـ ٣٢٤.

٢. قواعد العقائد، نصير الدين الطوسي، ص٤٥٢.

والعقاب ، اذ يقول :

«ماتعلق به مدحه تعالىٰ وثوابه او ذمه وعقابه فما تعلق به مدحه تعالىٰ في العاجل وثوابه في الآجل يسمىٰ حسناً وما تعلق به ذمه تعالىٰ في العاجل وعقابه في الآجل يسمىٰ قبيحاً وما لايتعلق به شيء منهما فهو خارج عنهما هٰذا في افعال العباد وان اريد به مايشمل افعال الله تعالىٰ اكتفىٰ بتعلق المدح والذم وترك الثواب والعقاب وهٰذا المعنىٰ هو محل النزاع»[1] .

اذ لو كان الحسن والقبح هو مايتعلق به العقاب والثواب فمن الذي يعاقب ويثيب الله جل شأنه؟!

نلاحظ ايضاً ان تحرير محل النزاع لدىٰ المتكلمين وطرح اشكالية البحث لايخلو من تحيز ، فاتجاه الاعتبار الشرعي (الاشاعرة) ، قرروا ان محل النزاع هو مايتعلق به المدح والذم والثواب والعقاب الالٰهي ـ كما جاء في نص القوشجي ـ وبهٰذا يحسم الموقف بدون جدال لصالح نظرية الاعتبار الشرعي ، اذ العقاب والثواب الالٰهي لايستكشف إلاّ في ضوء النص والبيان الالٰهي . بينا اتجه الطوسي نصير المدرسة العقلية الىٰ التمييز بين الذم والمدح والعقاب والثواب ، وطرح مفهوماً جديداً ، وهو استحقاق الثواب والمدح واستحقاق العقاب والذم . علىٰ اي حال فالجو العام للبحث الكلامي يوحي بان البحث في الحسن والقبح لايتعدىٰ الاجابة علىٰ الاستفهام : هل ان

---

١ . مطارح الانظار، تقريرات الشيخ الاعظم الانصاري، تأليف ابو القاسم كلانتري، الطبعة الحجرية، ص٢٣٠، نقلاً عن القوشجي.

احكام الشريعة تستكشف في ضوء حكم العقل بالحسن والقبح ام لا؟

في ظل هٰذا الجو وانطلاقاً من قاعدته عالج البحث الاصولي الحديث موضوع الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع . وعلىٰ هٰذا الاساس اعترض الشيخ الانصاري علىٰ الفاضل التوني قائلاً : «ثم اعلم ان المعروف بين من تقدم علىٰ الفاضل التوني اكتفاؤهم عن هٰذا العنوان بعنوان مسالة اثبات ادراك العقل للحسن والقبح واول من جعل هٰذا المبحث عنواناً آخر هو الفاضل المذكور ولعله اخذه من كلام الفاضل الزركشي حيث التزم بالحكم العقلي ونفىٰ الملازمة بينه وبين الحكم الشرعي» .

وبعد ان استعرض نصوص المتكلمين «اللاهيجي» ، و«العميدي» وغيرهم خلص الىٰ القول : «فظهر من جميع مامر ان المراد بالحسن والقبح الواقعيين في عنوان النزاع المراد به ما به يستحق الفاعل المدح في العاجل والثواب في الآجل ، فاثبات ان العقل يحكم بالحسن والقبح في قوة اثبات ان العقل يدرك حكم الله كما هو المراد بالملازمة ويكفيك شاهداً قولهم ان الظلم حرام ورد الوديعة واجب حيث لايعنون بالوجوب إلاّ الطلب الملازم للعقاب عند المخالفة»[1] .

ان انكار قاعدة الملازمة ليس وقفاً علىٰ الاتجاه الاخباري ، فهناك تيار من علماء اصول الفقه الامامي لايقر بهٰذه القاعدة، اشار اليهم الانصاري في تقريرات بحثه كالفاضل التوني صاحب الوافية ، وشارحها السيد الصدر ، وجمال المحققين . لكن الشيخ الانصاري حاول الوقوف ازاء «قاعدة الملازمة»

---

١ . نفس المصدر ، ص٢٣١ .

علىٰ غرار وقفته من قضية حجية القطع ، فقد اسبغ الطابع الذاتي البديهي علىٰ حجية اليقين ، وحاول هنا منح قاعدة الملازمة سمة البداهة ، التي تتمتع بها مدركات العقل العملي لدىٰ المدرسة العقلية الكلامية ، التي ينتصر لها جل علماء اصول الفقه الامامي ، بما فيهم عميد الاتجاه الاخباري «الامين الاسترابادي» .

نلاحظ ان الشيخ الانصاري جعل من تحرير محل النزاع الكلامي مادةً اساسية لوجهة نظره ، التي قرر في ضوءها بداهة قاعدة الملازمة . فمادام الحكم بالحسن والقبح امراً عقلياً يدركه العقل بالبداهة اذن فالعقل يدرك استحقاق العقاب والثواب ، لان القبح لايعني إلاّ تعلق العقاب الاخروي والذم الدنيوي ، والحسن لايعني سوىٰ تعلق الثواب الاخروي والمدح الدنيوي . والعقاب والثواب الالٰهي يستتبع الاوامر والنواهي الالهية!

لكن الوضوح والبداهة التي حرص عليها الشيخ الانصاري لقاعدة الملازمة لم تحظ بمصيرٍ افضل مما حظيت به قاعدة حجيّة اليقين الذاتي . فقد اهتزت هٰذه البداهة مرتين مرة حينما ادرك تلاميذ مدرسة الانصاري ان احكام العقل العملي بمفردها لاتنفع في اثبات الملازمة ، بل لابد من فحص العقل النظري لكي نقتنص منه بالبرهان قاعدة الملازمة ، فنبني جسر العبور بين حكم العقل العملي وحكم الشرع الالٰهي . واهتزت مرةً اخرىٰ حينما انكر بعض اعلام الاتجاه العقلي برهانية قاعدة الملازمة .

وبغية تحري الوضوح في معالجة هٰذا البحث علينا ان نتجنب التعليق الهامشي علىٰ كلمات الاعلام ، ونتجه صوب تحليل مفهوم استحقاق العقاب

والثواب ، ذلك لان هٰذا التحليل اساسي في معالجة هٰذا الموضوع ، واساسي في ايضاح كثير من الهفوات التي وقع فيها البحث الكلامي والاصولي في عامة معالجاته لمقولات العقل العملي .

ماذا يعني استحقاق العقاب والثواب؟

بدءً علينا ان نعيد الىٰ الذاكرة ان بحثنا في العقل العملي ومدركات هٰذا العقل يقوم علىٰ اساس معطيات المدرسة العقلية ، التي يقرر انصارها ثبوت هٰذه المدركات بشكل قبلي اولي :

تلوح لي في الاجابة علىٰ هٰذا الاستفهام ثلاثة احتمالات :

الاحتمال الاول : ان العقل العملي يدرك ان الكذب يستحق فاعله العقاب . وسوف يكون المدرك العملي هو العقاب علىٰ الكذب والثواب علىٰ الصدق . ويكون الحسن والقبح معادلاً لمفهوم تعلق العقاب والثواب او استحقاقهما .

الاحتمال الثاني : ان العقل العملي يدرك وجوب الصدق وحظر الكذب ، وان استحقاق العقاب او الثواب علىٰ الكذب او الصدق موضوع آخر لاحكام العقل العملي، وهو يعني ان العقل يدرك وجوب عقاب مرتكب القبيح ووجوب ثواب فاعل الحسن .

الاحتمال الثالث : ان استحقاق العقاب والثواب يعني ان العقل يدرك حقاً واقعياً يثبت علىٰ فاعل القبح ، ويدرك حقاً واقعياً يثبت لفاعل الحسن .

نأتي علىٰ تمحيص هٰذه الاحتمالات ، ونحن نؤكد علىٰ ان المعرفة

القبلية لايصح ان تبقىٰ قبلية ، وهي تعتمد تصديقياً علىٰ معرفة بعدية :

نأخذ الاحتمال الاول ، حيث نلاحظ ان مدركات العقل العملي في ضوء هٰذه الاحتمال تضحي قضايا اخبارية محضة لاعلاقة لها بالفعل والسلوك . فحينما نذهب الىٰ ان الحسن هو مايتعلق به الثواب والقبيح مايتعلق به العقاب فهٰذا يعني اننا حينما نقول : الكذب قبيح ، فاننا نخبر عن تعلق العقاب بفعل الكذب ، دون ان يتضمن هٰذا الاخبار اي عنصر توجيهي ، ودون ان يتضمن اي ضرورة اخلاقية ووجوب عملي . ومن المؤكد ان هٰذا الاحتمال لايقصده عامة الباحثين ، وان كان يظهر من بعض النصوص ، ويطرح في مقام الجدل ، لكنه علىٰ كل حال لايتعدىٰ اللعبة اللفظية .

اما الاحتمال الثاني فالاتجاه العام وان تبنىٰ هٰذا الخيار في تفسير العقاب والثواب لكن هناك من يرىٰ الملازمة بين حكم العقل بالوجوب وحكمه بالعقاب علىٰ مخالفته ، ولعل هٰذه الرؤية هي السائدة بين الباحثين ، وهناك من لايرىٰ تلازماً بين الحكمين ، فقد يكون هناك قبح ولايثبت استحقاق العقاب في المورد .

ثم هناك مفهوم آخر يلامس هٰذا البحث وهو مفهوم المدح والذم ، حيث نلاحظ ان بعضهم ميزّ بين الامرين وبعضهم ذهب الىٰ ان العقاب والثواب يرتبط بالله والذم والعقاب يرتبط بالناس ، وهناك من لاحظ ان العقاب والثواب صنو الذم والمدح لان ذم الله عقابه ومدحه ثوابه . وهناك من اكّد ان العقاب والثواب علىٰ الفعل والمدح والذم ينصب علىٰ الصفات

النفسية للفاعلين .

وبغية ان نقف علىٰ رؤية واضحة في ظل التشويش والاختلاف المتوالي حول هٰـذا الموضوع علينا ان نضع اقدامنا علىٰ شرعة منهج ملائم لهٰـذا البحث ، وليس هو إلاّ تحليل مفهوم العقاب والثواب واستحقاقهما :

استحقاق العقاب يعني = وجوب العقاب ، وانه ينبغي فعله .

استحقاق العقاب يعني = ثبوت حق في العقاب .

هٰذان مفهومان يمكن ان يطرحا لاستحقاق العقاب والثواب ، احدهما انه يجب والآخر انه حق :

المفهوم الاول : ان العقاب واجب وانه ينبغي فعله .

نقرر ان العقل المحض يدرك وجوب عقاب مَنْ يرتكب القبح ويخالف اوامر الواجب .

علىٰ اساس هٰذا التقرير نلاحظ الواجبات العقلية التي ادعاها انصار المدرسة العقلية :

«الكاذب يستحق العقاب ، اي يجب عقابه»

نتساءل علىٰ مَنْ يجب عقابه؟ مَنْ الذي يتحمل مسؤولية عقاب الكاذب؟

المتكلمون وجل علماء الاصول يقولون ان العقاب شأن أخروي وهو علىٰ «الله» . وهٰذا يعني ان هناك واجبات عقلية محضة لاتشمل كل ارادة عاقلة ، بل تختص بالله .

لكن هٰذا الاتجاه من القول يصطدم بمجموعة اشكاليات :

الف ـ ان العقل الانساني القبلي يستطيع ان يقرر لله واجبات .

ب ـ ان ربط هٰذا المدرك العملي بالايمان والتصديق بوجود الله يصادر قبليته ، لان وجود الله ليس مدركاً عملياً ، وانما هو واقع وجودي يثبت بالعقل النظري ، ومن ثم تضحي مدركات العقل العملي مدركات بعدية ، ترتبط بالايمان وعدمه . ولانستطيع ان نثبت هٰذه المدركات كحقائق ثابتة في لوح الواقع او حتىٰ في العقل البشري القبلي .

نأخذ واجباً عقلياً آخر :

«مَنْ يسفك دم البريء يجب عقابه» .

علىٰ مَنْ يجب عقاب القاتل؟ طبعاً السياق السليم لاحكام العقل العملي يقتضي ثبوت هٰذا الوجوب علىٰ كل ارادة عاقلة ، لكن هٰذا السياق سوف يواجه الاسئلة التالية :

الف ـ اذا كان هٰذا الواجب مسؤولية كل ارادة عاقلة فهٰذا يعني ان جزاء المخالف العاصي لاوامر العقل المحض سوف يتجاوز في كثير من الاحيان حدود المعقول ، وستتحول الارض الىٰ جحيم لايطاق لمن خالف وعصىٰ اوامر العقل المحض في وجوب رد الامانة والوفاء بالوعد ...

ب ـ لو استعرنا لغة الفقه وقلنا انه «واجب كفائي» اذا قام به احد المكلفين سقط عن عهدة الآخرين ، فهٰذا يعني اننا لذنا بالواقع الموضوعي وبالخبرة العقلائية لكي نقيّد اطلاق احكام العقل العملي ، وهٰذا يعني خروجها عن عالم العقل المحض ، ودخولها في حيز ميدان الخبرة والتجربة الانسانية .

ثم لو استعضنا عن العقاب بالثواب وقلنا :

«من يطعِ الواجب يجب ثوابه» .

مَنْ الذي يثيب؟ وعلىٰ مَنْ تجب أثابة المطيع؟

اذا كان الوجوب ثابتاً علىٰ الله فسوف نواجه اسئلة تضاف الىٰ ماتقدم في قضية «العقاب» .

الف ـ ألا يكفي ان يقدّم لنا كل هٰذه الهبات بدءً من هبة الوجود والحياة وحتىٰ ابسط مستلزمات العيش!

ب ـ من شكر المنعم وقام بواجبه ازاءه فعلىٰ من تجب اثابته ، هل تجب علىٰ المنعم المطلق في انعامه؟ وهل علىٰ اداء الواجب شكر؟

واذا كان الوجوب ثابتاً علىٰ مَن يطاع ، فما بالنا اذا كان المطاع هو العقل العملي الثابت في لوح الواقع ، فهل بوسع الواقع الثابت منذ الازل ان يثيب من يمتثل الاوامر المتقررة في ذلك الواقع؟!

نأخذ مفهوم «الحق» ، ونقرر :

«ان العقاب حق ثابت»

نعني بالحق ، انه سلطنة وخيار ثابت لصاحبه ، له ان يستخدمه وله ان لايستخدمه . لو أغمضنا النظر عن تجرد هٰذه القضية عن اي ضرورة عملية فسوف نواجه اسئلة كثيرة ، خصوصاً حينما نغيّر موضوع القضية المتقدمة ، ونقرر :

«ان الثواب حق ثابت»

لمن يثبت هٰذا الحق؟ لابد ان يثبت لمن امتثل اوامر الواجب ، وان

يكون له حق ، فلابد ان يكون هناك واجب ، فعلىٰ من يثبت هٰذا الواجب؟

لامعنىٰ لمفهوم ثبوت حق الإثابة للمطاع ، وان المطاع له حق ثابت في الواقع لإثابة من يطيعه . اذ مامعنىٰ ان الصادق يستحق الثواب ، وان ثواب الصادق حسن ، اذا كان هٰذا الاستحقاق وهٰذا الحسن يعني حقاً ثابتاً للمطاع له ان يفعله وله ان لايفعله؟!

اذن لابد ان يثبت «الثواب» كحقٍ واستحقاق للمطيع ولمن امتثل الواجب . وحينئذٍ نتساءل :

علىٰ من يثبت هٰذا الحق؟ ومن هو الذي يطالبه المطيع ويستدعيه لكي يحقق له هٰذا الحق ، ويوفر له هٰذا الاستحقاق؟

اذا كان حقاً ثابتاً للمطيع علىٰ المطاعِ ، فكيف بنا اذا كان المطاع لوح الواقع؟! واذا كان المطاع هو الله فحينئذٍ يجب عليه ان يثيب من يطيعُ واجباته!

يتضح في ضوء هٰذا التحليل ان استحقاق الثواب والعقاب لايمكن ان يكون مدركاً عقلياً قبلياً ، والسر الذي يكمن وراء هٰذا الامر هو : ان الثواب والعقاب ليس فعلاً مطلوباً لذاته ، بل هو امر مترتب ولاحق ، واذا تفحّصنا القاعدة التي تقضي بالعقاب والثواب فسوف نجدها تدور بين امرين :

الاول : ان يكون ضماناً عملياً لتنفيذ واجراء القانون ، وهٰذا الضمان لا يمكن التماسه عبر العقل العملي المحض لاسباب :

الف ـ ماذا في وسع العقل المحض ولوح الواقع من اجراءات تضمن تطبيقه؟ ليس في وسع هٰذا العقل إلاّ ان يقرر احكاماً ثابتة منذ الازل لكي

تضمن اجراء قوانينه واحكامه الاولية ، فاذا كانت تلك الاحكام نفسها غير كافية لكي توفر الضمائر التي تندفع طواعية نحو تحقيق الواجب وامتثاله فماذا تصنع الاحكام الاخرىٰ؟!

ب ـ ان التنفيذ والاجراء شأن من شؤون عالم الخارج ، هٰذا العالم المتبدل المتغير الذي يستعصي علىٰ الثبات والدوام ، واحكام العقل المحض ثابتة ثبوتاً ازلياً مطلقاً .

جـ ـ ان العقاب والثواب لايصلح ان يكون ضماناً اجرائياً مالم تتحدد حدوده ، ولايصلح ان يكون حده ثابتاً دائماً ، وهٰذا ما تؤكده وقائع عالم الخبرة . فرب عقاب ينقلب الىٰ اداة للفوضىٰ ، ورب ثواب يفضي الىٰ التسيّب والعصيان . فما يصلح ان يكون عقاباً رادعاً في جيلٍ لايصلح ان يكون ضماناً تنفيذياً في جيل اخر ، ومايصلح في ظرف قد لايصلح في ظرف آخر . وهٰذا يعني اننا يجب ان نبحث عن العقاب والثواب في عالم آخر ، عالم التشريع والقانون ، عالم مدركات العقل البعدي ، اللاحق للخبرة والتجربة .

الثاني : ان يكون مدركاً عقلياً نظرياً قائماً علىٰ قاعدة استدلال برهاني ، نقرره في ضوء استحالة خلق الكون عبثاً واستحالة تساوي المحسن والمسيء في الميزان ، فنثبت خلوداً وعقاباً اخروياً .

لكن نتيجة هٰذا الاستدلال لايمكن ان تكون اثبات العقاب علىٰ كل مخالفة واثبات الثواب علىٰ كل طاعة . لان مثل هٰذا الاثبات يتعدىٰ حدود العقل البشري ، فكيف يعاقب وماهي موازينه وعلىٰ اي مخالفة يعاقب

وعلىٰ ايٍّ منها يتجاوز ، فهٰذا شأن من شؤون الربوبية ، وغيب مكنون .

نخلص في ضوء ماتقدم :

ان استحقاق العقاب والثواب لايلائم ان يكون مدركاً عقلياً قبلياً ، بل لابد ان نبحث عنه كقضية عامة علىٰ اساس مدركات العقل النظري . ولابد ان نتلمسه كحكم ثابت علىٰ المخالفات الجزئية في ضوء التشريع والاعتبار والمواضعات القانونية ، التي تتكئ علىٰ المتغيرات ، وترتبط بالخبرة العملية التي تتوفر عليها الجماعات الانسانية .

وشاهدنا[1] علىٰ ماذهبنا اليه هو ان العقاب والثواب اذا كان واجباً عقلياً وامراً ينبغي فعله ، فما بال التوبة التي تغسل الذنوب ، ومابال الارجاء ، ومابال الشفاعة ... اذا كان العقاب والثواب واجباً ومدركاً عقلياً علىٰ غرار ادراك العقل لِوجوب الوفاء بالامانة ، فهل من الممكن ان يقرر الشرع حكماً يناقض هٰذا الوجوب!

ان العقاب والثواب لايمكن ان يكون مدركاً بمعزل عن ادراك المعصية ومايترتب عليها عملياً من مفاسد ، ومايترتب علىٰ الثواب والمكافأة من مصلحة الحض علىٰ امتثال الواجب وطاعة القانون . وهٰذا مايرتبط بعالم المصلحة والمفسدة ، عالم النفع والضرر ، عالم الحياة الانسانية ، وواقعها المعاش .

---

١ . عليّ ان انوّه بان هٰذا الشاهد خروج عن قاعدة البحث، لاننا نبحث في العقل ومدركاته. لكنه شاهد الزامي لاولئك المتكلمين والاصوليين والفقهاء الذين يعتبرون مقررات الشرع الالٰهي معطيات لايعتريها جدل، خصوصاً في ما تواترت نصوصه، واستقرت دلالته.

وبهٰذا تتضح بجلاء بعض المفارقات التي لاحظناها في تطبيقات الدرس الاصولي التي تقدمت الاشارة اليها .

نعود الىٰ قاعدة الملازمة بعد ان خسرنا بمبضع التحليل الجسر الذي نصبه الشيخ الانصاري للعبور من حكم العقل الىٰ حكم الشرع .

نلاحظ ان خلف الانصاري من علماء اصول الفقه المحدثين حاولوا صياغة البحث وطرحه باسلوب آخر ، لنستمع الىٰ الشيخ محمد حسين النائيني حيث قرر :

« لاشبهة في استقلال العقل بقبح الكذب الضار الموجب لهلاك النبي مع عدم رجوع نفعٍ الىٰ الكاذب ومع استقلال العقل بذلك يحكم حكماً قطعياً بحرمته شرعاً لان المفروض تبعية الاحكام الشرعية للمصالح والمفاسد ، وقد استقل العقل بثبوت المفسدة في مثل هٰذا الكذب ومعه كيف يحتمل تخلف حكم الشارع ... فتحصل انه لاسبيل الىٰ منع الملازمة بعد الاعتراف بتبعية الاحكام للمصالح والمفاسد »[1] .

وقرر الشيخ ضياء الدين العراقي ايضاً :

« لان الحسن والقبح العقليين انما يستتبعان التكليف المولوي علىٰ الملازمة اذا كانا ناشئين عن مصلحة او مفسدة في نفس العمل »[2] .

---

١ . فوائد الاصول، الشيخ محمد علي الكاظمي، تقريرات بحث الشيخ النائيني، انتشارات مصطفوي ـ قم، ص٢٣.

٢ . نهاية الافكار، الشيخ محمد تقي البروجردي، تقرير بحث الشيخ ضياء الدين العراقي، انتشارات اسلامي، ج٣، ص٣٧.

ثم نلاحظ السيد الخوئي حيث جاء في تقريرات درسه :

«ان حكم العقل انما هو بمعنىٰ ادراكه ليس إلاّ ، (فتارة) يدرك ماهو في سلسلة علل الاحكام الشرعية من المصالح والمفاسد ، وهٰذا هو مورد قاعدة الملازمة ، اذ العقل لو ادرك مصلحة ملزمة في عمل من الاعمال وادرك عدم وجود مزاحم لتلك المصلحة علم بوجوبه الشرعي لامحالة ، بعد كون الاحكام الشرعية تابعة للمصالح والمفاسد»[1] .

نلاحظ ان جسر العبور الذي استخدمه خلف الانصاري للانتقال من حكم العقل الىٰ حكم الشرع هو قاعدة (تبعية الاحكام الشرعية للمصالح والمفاسد) . وهٰذه القاعدة حكم استدلالي يخلص له العقل النظري ، ولابد ان تدرس في اطار البحث عن العقل النظري .

لكن حديثنا هنا عن الصغرىٰ وهي مدركات العقل العملي . وقد اتجهت نصوص الاعلام المتقدمة الىٰ الربط بين الحسن والقبح (الواجب العقلي) ، وبين المصلحة والمفسدة . ونعود لنؤكد ان بحثنا ينصب علىٰ العقل العملي الذي يدرك حسناً وقبحاً والزاماً عقلياً محضاً قبل التجربة ، وقبل المواضعات العرفية .

في هٰذا الضوء نجد ان استاذنا الشهيد وعىٰ عدم مشروعية هٰذا الربط ، لان ميدان العقل العملي يختلف اساساً عن عالم المصلحة والمفسدة ، فقرر رحمه الله :

---

١ . مصباح الاصول ، ج٢ ، ص٢٦ .

«ان الحسن والقبح ليسا مجعولين من قبل العقلاء وبملاك حفظ المصلحة ودفع المفسدة بل هما بابان عقليان مستقلان عن المصلحة والمفسدة فرب مافيه مصلحة يكون اقدام المكلف عليه قبيحاً ورب مافيه المفسدة يكون الاقدام عليه حسنا ، والبابان يختلفان موضوعاً ومحمولا ، فان المصلحة والمفسدة امران واقعيان وجوديان بخلاف الحسن والقبح فانهما امران ذاتيان حقيقيان في لوح الواقع الذي هو اوسع من لوح الوجود»[1] .

الخلط بين المصلحة والمفسدة والحسن والقبح ورثه علماء الاصول من المتكلمين ايضاً ، والمصلحة الملزمة التي يدركها العقل الانساني تقع في طول مجموعة معارف وخبرات ، اي ان العقل قد يحكم بضرورة هٰذا الفعل او ذاك ، لكن هٰذا الحكم ليس حكماً بديهياً قبلياً تتفق عليه عقول البشر ، بل هو حكم العقل البعدي في ضوء معطيات التجربة وفي ضوء معتقدات بني الانسان . بينا نحن نتحدث عن الاحكام الالزامية للعقل الاولي بغض النظر عن المنفعة والضرر والمصلحة والمفسدة ، التي هي معطيات بعدية ، يكتسبها الانسان في ضوء تجاربه .

ولعلنا بحاجة ـ بغية وضوح هٰذا الموضوع ـ الىٰ تحليل مفهوم المصلحة والمفسدة ايضاً :

اذا بدأنا بلغتنا العربية ، لنستضيء بها في ايضاح دلالة مفهوم المصلحة والمفسدة نجد ان الجذر اللغوي لهذين المفهومين المتقابلين يعني : العمران

---

١ . بحوث في علم الاصول، م٤، ص٦٦.

والخراب ، فصلح الامر يعني عمر ، وفسد يعني خرب . وهٰذا يعني ان الجذر اللغوي للمصطلح ينصب اساساً علىٰ عالم الخارج ، عالم الخراب والعمران ، الاصلاح والافساد ، عالم المتغيرات والتحولات .

وحينما نبحث عن المفهوم في ضوء الاستخدام الكلامي لمصطلح المصلحة والمفسدة ، نجد ان علماء الكلام قرروا القاعدة التي تقول : «ان الاحكام الشرعية تقوم علىٰ اساس المصالح والمفاسد» ، واذا تفحصنا هٰذه القاعدة سنجد ان المصلحة والمفسدة ، التي تقف خلف الاحكام الشرعية ، والتي يستطيع الفقيه اكتشافها في الافعال ، انما هي سمات موضوعية تكتشف بالدليل والتجربة ، فهي خصائص الفعل في عالم الخارج ايضاً .

ولعل هناك من يحاول ان يسبغ مفهوماً اساسياً علىٰ مصطلح المصلحة والمفسدة ، وهو مفهوم الكمال او الخير والشر والنقص ، وقد تبين لنا عبر متابعة هٰذا البحث ان هٰذه المفاهيم الاساسية اذا اردنا لها ان تكون موضوعات لاحكام العقل العملي المحض ، وتكون قضية «الكمال يجب وينبغي» و«الشر والنقص لاينبغي» مدركاً عقلياً قبلياً فلا يمكن ان تتعدىٰ القضية التحليلية ولايمكن ان يكون الكمال امراً آخر غير «ماينبغي» ومفهوم الواجب .

علىٰ ان هٰذا الاسباغ ليس له مايسوغه في ضوء دلالة مصطلح المفسدة والمصلحة لغوياً ، وفي ضوء استخدامها لدىٰ مخترعي قاعدة «قيام الاحكام الشرعية علىٰ اساس المصلحة والمفسدة» ، اذ المصلحة والمفسدة في اللغة وفي الاصطلاح الكلامي لاتتعدىٰ المفهوم البعدي المكتشف في ضوء التجربة او

في ضوء العقل النظري الاستدلالي .

يهمنا ان نلاحظ ان استاذنا الصدر ، الذي قرر اختلاف طبيعة ميدان العقل العملي القبلي وميدان المصلحة والمفسدة الخارجيتين ، عاد ليقرر في الموضع ذاته :

«نعم ربما يكون احراز المصلحة في مورد رافعاً لموضوع القبح كما في ضرب اليتيم لمصلحة تاديبه ومنه يعرف ان ماصنعه صاحب الفصول من التعامل مع المصلحة والقبح كامرين واقعيين يقع بينهما الكسر والانكسار مع قطع النظر عن احراز المكلف للمصلحة غير سديد»[1] .

يثير هٰذا النص مجموعة مصاعب ، لكن المهم ان نلاحظ :

ان احراز المصلحة وارتفاع موضوع القبح شأن من شؤون عالم الخارج وامكانية تتيحها الخبرة والممارسة العملية . والاحراز وارتفاع الموضوع مقولات عالم التزاحم والتعارض بين المتطلبات . والذي يقرر في هٰذا العالم هو العقل المشوب بالخبرة (العقل البعدي) ، وليس هناك سبيل للعقل القبلي الىٰ هٰذا العالم مالم يفقد قبليته ، ويعتمد علىٰ الخبرة ، والمعارف البعدية .

ان التعارض والتزاحم لاسبيل له الىٰ مدركات العقل القبلي وعالم الواقع والثبوت ، حيث تحيا قضايا هٰذا العالم بسلام آمن ، لاتعكر صفو عيشها انانية او مصلحة ، ولاتستطيع معوقات عالم الطبيعة ان تقف حجر

---

١ . المصدر السابق ، ص٦٦ .

عشرة امام ثبوت هٰذه القضايا ودوامها .

انما يقع التعارض والتزاحم في عالم الخارج ، في حياة الانسان التي خبرناها ، فينال الافعال ، لان الفعل في الخارج تتعدد وجوهه ، وتتنوع ملابساته وتتشابك علاقاته . فلايبقىٰ علىٰ خلوصه وتجرده الذي ادرك العقل الاولي قبحه او حسنه من قبل ، بل تقع مسؤولية تحديد مصير هٰذا الفعل علىٰ العقل النظري البعدي ، علىٰ خبرة الانسان وفهمه ، لكي يحدد مصير هٰذا الفعل وسماته .

ان التعارض والتزاحم بين الافعال مقولة من مقولات عالم الخبرة ، يدركها الانسان في ضوء تجاربه ، وعلىٰ اساس معرفته البعدية ، ومن هنا قلنا فيما سبق ان تعليق مدركات العقل العملي القبلي علىٰ عدم وجود مزاحم يفقد هٰذه المدركات قبليتها ، ويصيّرها احكاماً مستلةً في ضوء الخبرة والتجربة .

ان العقل المحض لانستطيع ان ننكر عليه قدرته علىٰ ادراك احكامٍ توجه السلوك ، ولاينكر عليه احد ادراك مبدأ المسؤولية والواجب العملي . ولكن هل يستطيع احد ان يدّعي لهٰذا العقل القبلي القدرة علىٰ تحديد احكام السلوك في ظل الواقع الانساني؟ ان قضايا العقل العملي في عالم الواقع والثبوت حقيقة ، واحكام السلوك في ظل الواقع الانساني شريعة .

وهنا استطيع ان اقرر بتواضع امام عظمة العقل الانساني المهيب : ان هٰذا العقل لايمكنه ان يضع او يكتشف بقبليته ، ودون الاعتماد علىٰ التجربة والميول والخبرات الانسانية احكاماً توجه السلوك في عالم الواقع الموضوعي

لحياة الانسان .

مضافاً الىٰ ان مبادئ العقل العملي ليست مبادئ منتجة علىٰ غرار مبادئ العقل النظري . فنحن نستطيع في ضوء مبادئ العقل النظري ان نستنتج احكاماً برهانية ثانوية ، لها طابع عقلي خالص . لكن العقل العملي لايتيح لنا مثل هٰذه الفرصة ، مالم تتلوث الاحكام الثانوية بالتجربة والميل الذاتي .

العقل العملي الخالص يهدينا الىٰ ضرورة استلهام العقل المطلق القادر علىٰ استيعاب الحاجات والمتطلبات الانسانية المتنوعة ، ليحدد لنا احكاماً تنظم وتوجه السلوك ، تتعالىٰ علىٰ الميل الذاتي والمصلحة الآنية ، التي هي سمة من سمات الاحكام البشرية التجريبية . فالتجربة الانسانية المتعثرة طالما خلصت الىٰ نتائجها في ضوء الميل والمصلحة المحدودة ، وسرعان ما ادركت الاجيال اللاحقة سقم هٰذه النتائج وعدم وفاءها بمتطلبات الانسان .

ان القيم العليا التي يكتشفها العقل المحض تتطلب حراسة امينة عليها ، وتستدعي مشرعاً يحدد احكام السلوك ، دون اعتماد علىٰ ميل فردي او مصلحة ذاتية ، ودون اعتماد علىٰ محاولات الخطأ والصواب التي هي سمة وجوهر التجارب الانسانية .

هناك عالمان عالم العقل العملي الخالص ، عالم الحقيقة ، عالم القيم والكمال ، وعالم الحياة الانسانية المتغيرة المتلاطمة ، عالم السعي نحو الكمال ونحو تجسيد القيم ، عالم الشرائع واللوائح والقوانين .

ومن هنا نقرر ان الاستفهام عن الملازمة بين حكم العقل العملي وحكم

الشرع الالٰهي استفهام خاطئ من حيث الاساس : لان احكام العقل العملي اذا ربطناها بالتجربة الانسانية فهي لاتكاد ان تتعدىٰ حدودها ، ولاتتجاوز معطيات الخبرة الانسانية المحدودة ، ويصعب فصلها عن ميول الانسان ورغباته وغرائزه ، ومن ثمّ لاعلاقة لها باحكام الشرع الالٰهي الهادي ، الذي يتعالىٰ علىٰ الميل والرغبة ، ويتجاوز حدود التجربة الانسانية .

ولان احكام العقل العملي اذا ربطناها بالمدرك القبلي الاولي ، فهٰذه المدركات تحيا في عالم ، والسلوك واحكام السلوك تستضيء بهٰذا العالم ، لكنها تعيش في عالم يختلف جوهرياً عن عالم الحقيقة والقيم ، انه عالم السعي نحو هٰذه القيم ، عالم تكتنفها فيه التعارضات والتزاحمات ، ومن ثمّ يخضع لموازيين اخرىٰ ، تختلط فيها احكام العقل القبلي ومتطلبات الواقع ، تختلط فيها المصلحة والقبح ، وتتنازعها الميول والمصالح والقيم العقلية العليا .

لنأخذ مثلاً :

العقل القبلي يحكم بوجوب رد الامانة ، ولكن هل يستطيع هٰذا العقل ان يجيب علىٰ الاسئلة التالية :

الف ـ ماهي الامانة؟ هل هي كل ما استودعته ، وكل ماسُلِّم اليك؟ لو كانت الوديعة ليست للمودع فهل تبقىٰ امانة يجب ردّها اليه؟

ب ـ لو كانت الوديعة امراً تخشىٰ في رده للمودع الاضرار بالمصلحة العامة ، فهل يجب رد الوديعة؟

جـ ـ لو كان رد الامانة يتوقف علىٰ الكذب فماذا نصنع؟

ليس بوسع العقل ان يجيب علىٰ هٰذه الاسئلة ، دون ان يفقد قبليته وبداهته ، ويعتمد مقاييس مكتسبة في ضوء الخبرة والتجربة ، وقيم المجتمع وشرائعه الوضعية او الالهية .

ان الفعل في عالم الخارج ، في حياة الانسان ، لايتجرد عن الوجوه والاعتبارات ، بينا هو في عالم العقل القبلي مجرد عن كل اعتبار ، ومتمحض بذاته ، ولذا ذهب المتكلمون العقليون الىٰ القول بالحسن والقبح الذاتي ، اي مايترتب علىٰ ذات الفعل فحسب ، دون ان نربطه بملابساته .
نعود اخيراً لنرىٰ مصير قاعدة الملازمة عند السيدين الخوئي والصدر :

اما السيد الخوئي الذي تابع سلفه في اتخاذ قاعدة «تبعية الاحكام الشرعية للمصالح والمفاسد» جسر العبور في قاعدة الملازمة فقد قرر ان : «العقل لايحيط بالمصالح الواقعية والمفاسد النفس الامرية والجهات المزاحمة لها»[1] .

رغم سلامة هٰذا التقرير ، لكن السيد الخوئي ـ كما تقدم ـ جعل المصلحة والمفسدة توأم الحسن والقبح ، وهٰذا ما لاينسجم مع مفاهيم العقل العملي التي قرر الخوئي نفسه ازليتها واوليتها .

اما السيد الصدر فقد قرر ان : «الشارع تارة يكون غرضه في مقام حفظ الحسن وترك القبيح بنفس مرتبة ودرجة حافظية ومحركية المرتبة الذاتية الموجودة في الفعل نفسه من حيث اقتضائه للحسن او القبح واستحقاق المدح والثواب او الذم والعقاب ، واخرىٰ يفرض ان غرضه يتعلق بمرتبة اقوىٰ

---

١ . مصباح الاصول، ج٢، ص٢٦ .

واشـد من ذلك ، فـعلىٰ الاول لامـوجب لافتـراض ان المولىٰ يعـمل مـولويتـه ويجعل علىٰ وزان الحكم العـقلي حكماً شرعياً وانما يـرشد الىٰ ماهو واقع من الحسن او القبح الذاتيين في الفعل ، وعلىٰ الثـاني فلا محالة يتصدىٰ من اجل تأكـيد تلك الحـافظيـة وتشديدهـا الىٰ اعمـال المولوية والامـر به او النهي عنه . وتشخيص مـرتبة هٰذا الاهتمـام قد يكون بدليل شرعي وقد يـكون راجعاً الىٰ مناسبـات واذواق عقـلائيـة لايمكن التـعويل عليـهـا مالـم تبـلغ مرتبـة الجـزم واليقين ومن هنا يظهر انه لابرهان علىٰ اصل الملازمة »[١] .

نلاحظ : ان السيـد الصـدر لم يعتـمد قـاعدة تبـعيـة الاحكام للمصـالح والمفـاسد اسـاساً لاثبـات قـاعدة الملازمـة ، لوضوح ان احكـام العقل العـملي لاتعنىٰ بـالمصلحـة والمفـسـدة . ثم سلك منـهـجـاً للـشك في قـاعـدة الملازمـة لاينسـجم مع رؤيتنا لطبيعـة احكام العقل العـملي ودور التـشريع الالٰـهي في حفظ هٰذه الاحكام وصيانتها :

ان العـقل المجرد القـبلي الاولي اذ يدرك « وجوب الوفـاء بالامانة وقـبح الخيانة » لكنه لايستطيع ان يحدد لـي حكم الامانة التي بيـدي ، مالـم يعتـمـد علىٰ مقاييس بعـدية ؛ لان الامانة والوفاء بها كفعل انسـاني في الخارج تلابسه مـجمـوعة عـوامل تتطلب تحديد مـوقف منهـا ؛ وانّىٰ للعقل القـبلي من ادراك ملابسات الواقع الانساني وماتتطلب من احكام؟

لقـد ادرك استـاذنا الـصـدر هٰذه الملابسـات ، مما اضطرتـه الىٰ تفسـير الواجب العـقـلي العـملي بالاقـتـضـاء ، وان العـقل يدرك اقـتـضـاء الافـعـال

---

١ . بحوث فى علم الاصول، م٤، ص١٣٩ .

للوجوب ، ولوسرنا علىٰ هٰذا النهج من التفكير فسوف نتساءل :

مَنْ الذي يحدد فعلية هٰذه الاقتضاءات؟

لقد لاحظ سيدنا الصدر اختلاف العقلاء في تحديد هٰذه الفعلية مؤكداً قدرة العقل الاولي رغم هٰذا الاختلاف والتشويش علىٰ تحديد فعلية هٰذه الاحكام . لكن هٰذا التأكيد غير سليم :

لان العقل القبلي لايملك سلماً لاحكامه لو تعارضت علىٰ ارض الواقع ، وهي تتعارض باستمرار ، فضلاً عن انه لم يفرض تعارضها؛ لانها تعيش بسلام . مضافاً الىٰ ان الواقع تختلط فيه المصالح والمفاسد والقبح والحسن ، وهٰذا الاختلاط يعرقل فاعلية العقل العملي في كثير من الاحيان ، فلو تعارض الكذب مع مصلحة حفظ هيبة النظام ، او تعارض مع مصلحة مادية عامة وهامة ، فماذا يقول العقل العملي الاولي؟ انه لايقول شيئاً لان الميدان ليس ميدانه ، فلا يخصص احكامه لان تخصيصها لايتم بعقل اولي ، ولاتستطيع احكامه المطلقة التأثير علىٰ دفع الادمي نحو الفعل .

ان مدىٰ العقل الانساني يضطرنا الىٰ الاستنارة بشرعٍ الٰهي يتجاوز مدىٰ هٰذا العقل ، الذي لايقدم ضماناً اجرائياً لاحكامه ، والذي لايستطيع ان يصنفها درجاتٍ حسب الاهمية ، والذي لامجال له الىٰ ادراك المصلحة والمفسدة التي تخالط الافعال في عالم الخارج ، ومن ثمَّ فهو لايستطيع ان يحفظ لهٰذه الاحكام حياةً علىٰ ارض الواقع .

ان بعض علماء اصول الفقه تخيلوا لاحكام العقل العملي فاعليةً تصبح التشريعات والقوانين التي تقرر هٰذه الاحكام لغواً لاطائل من وراءه! وقد

حاول السيد الصدر التخفيف من حدة هٰذا الخيال مفترضاً لكل حكم عملي درجةً من التأثير والفاعلية ، لكنني اقول : ان العقل العملي القبلي اذا كان يؤثر في بعض الافذاذ من البشر علىٰ طول تاريخ البشرية المدوّن علىٰ الاقل ، فهو لم يؤثر علىٰ اوسع قطّاعات بني آدم علىٰ طول هٰذا التاريخ ، مضافاً إلىٰ عدم استغناء الانسان عن استفتاء الشريعة حول مصير احكام عقله العملي علىٰ ارض الواقع يومياً . ان مواقف الانسان العملية ومصالحه الشخصية والعامة طالما عرقل وتعرقل فاعلية العقل العملي من التاثير ، فلابد من مشرّع وضامن لاجراء هٰذه القوانين : يقررها ويتبناها ، ويكشف عن الاهم من المهم ، ويرفع الغموض عن ملابساتها في عالم الحياة الانسانية ، ويقرر الضمان الاجرائي الافضل لها .

ثم لماذا يرشد الله الىٰ حكم العقل؟ اذا كان هٰذا الحكم واضحاً جلياً محركاً باعثاً قادراً علىٰ تحديد الموقف العملي في حياة بني البشر ، فما هي جدوىٰ ارشادات الله؟ واذا اراد ان يوضحه لغموضه فهل يوضحه دون ان يتبناه ويقرره ، وكيف يكون ايضاح الغامض ارشاداً لايتضمن بعثاً وتحريكاً؟

من هنا فنحن لانجد مسوغاً لما ساد بين متأخري علماء اصول الفقه من تقسيم الحكم الشرعي الىٰ تأسيسي ، وارشادي الىٰ حكم العقل . لان الحكم الشرعي يتعلق اساساً بسلوك المكلفين وبالافعال في عالم التزاحم والتضاد ، بينا لايتعدىٰ ادراك العقل الفعل المجرد في عالم العقل المحض او قل في لوح الواقع الازلي ، فيقرر لزومه وحسنه او حظره وقبحه . فالفعل بالذات لاوجود له في عالم الفعل البشري ، اذ عالم الافعال الانسانية تتعدد فيه

وجوه الافعال ، ولايبقىٰ الفعل مجرداً من ملابساته .

وعلىٰ هٰذا الاساس يختلف نسقي القضايا : قضايا العقل العملي المحض ، وقضايا التشريع . فاللون الاول من القضايا يقرر احكاماً مطلقة ثابتة للافعال بذاتها ، بينا يقرر اللون الثاني احكاماً قابلة للاستثناء علىٰ اطلاقها وثابتة للافعال في ضمن ملابساتها وارتباطاتها في عالم التدافع والتزاحم . ومن هنا فقضايا التشريع عامة لاتنظر الىٰ عالم العقل المحض لتؤكد قضاياه وترشد اليها ، لان قضايا التشريع تختلف سنخاً عن قضايا العقل المحض . فالعقل العملي يقرر ان الكذب قبيح لاينبغي فعله ، لكن هٰذا الحظر المطلق الذاتي لايقع في قضايا التشريع ، بل قضايا التشريع تتفاعل مع بعضها ويخصص بعضها بعضاً ويتقدم بعضها علىٰ بعض ، تفاعل موضوعات الحياة مع بعضها وتدافع وتقدم هٰذه الموضوعات بعضها علىٰ بعض .

٤ ـ منجزية العلم الاجمالي :

تحت هٰذا العنوان تناول المتأخرون من علماء الاصول هٰذا البحث، وقد اعتمدوا في الاستدلال علىٰ ما اختاروه من رأي علىٰ مدركات العقل العملي وقواعد الحسن والقبح العقليين. لقد طرح هٰذا البحث في الدراسات الاصولية امتداداً للبحث في حجية القطع، واحتدم الجدل حول هٰذا الموضوع في مطلع القرن الرابع عشر الهجري في ظل ابحاث الشيخ الخراساني، فابهظ كاهل تلاميذه، واستنزف هٰذا البحث من الجهد النظري والطاقات العقلية ما لو استخدم في اكتشافٍ كوني خطير لأدىٰ الغرض.

اليقين قد يحفه الاجمال والابهام ويرافقه الشك في التطبيق، كما لو علمت بان المشرّع قد اوجب عليّ صلاة في يوم الجمعة، ولكن ترددت في كونها الظهر او الجمعة.

نبدأ في قراءة العلم الاجمالي في ضوء مدركات العقل العملي الخالص، حيث يمكن ان يطرأ الاجمال علىٰ مدركات العقل في عالم التطبيق. فالعقل يحكم بوجوب الوفاء بالوعد، وقد قطعت وعداً وابرمت عهداً مع X، لكنني ترددت في زمانه هل هو غد او بعد غد. حينئذٍ ماذا افعل لكي امتثل امر الواجب؟ هل هناك في حوزة العقل العملي الخالص قاعدة صالحة لمعالجة الموقف؟

علماء اصول الفقه طرحوا قاعدة «الاحتياط» كوظيفة عقلية في حالات الشك والتردد في امتثال الواجب، لكن مصب هٰذه الوظيفة هو الواجب

الشرعي . يهمنا ان نطبق هٰذه القاعدة العقلية علىٰ الواجب العقلي . الصياغة المشهورة لقاعدة الاحتياط تقرر : «ان اشتغال الذمة اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني» ويمكن الخدشة في سلامة هٰذه الصياغة :

ماذا يعني انفراغ اليقيني ، هل يعني امراً آخر غير الامتثال اليقيني للواجب؟ ان وجوب الامتثال لايعني سوىٰ اشتغال الذمة ، اذ لايعني اشتغال الذمة إلّا وجوب الحكم ، ووجوب الحكم لايعني سوىٰ وجوب امتثال الحكم . ومن ثمّ فقاعدة الاحتياط في صياغتها المشهورة لاتقرر شيئاً جديداً وراء ادراك العقل لاصل الالزام .

لكن المتأخرين من علماء اصول الفقه حاولوا الاستدلال علىٰ وجوب الاحتياط ، ضمن البحث المعروف حول منجزية العلم الاجمالي . وقد انصبّت بحوثهم علىٰ التكاليف الشرعية ، بحيث تعذرت الافادة منها في مجال تحديد الموقف من احكام العقل العملي المجرد ، فيما لو ترددت واشتبه الامر في امتثالها . وسيأتي قريباً ايضاح ذلك .

حينما اعود الىٰ عقلي سأجده يقرر بناء علىٰ وجوب الوفاء بالوعد ضرورة الاتصال بـ x ومحاولة رفع الابهام عن الوعد ، وضرورة اللقاء به غداً وبعد غد ، لكي يهدأ ضميري ويقر وجداني الاخلاقي . لكنني استطيع ان ابرهن علىٰ ان العقل الذي يقرر هٰذه الضرورات لايمكن ان يكون عقلاً اولياً قبلياً ، فيكون مرجعية لحسم الخلاف :

اولاً : ان العقل الذي يقرر وجوب الوفاء بالوعد غداً او بعد غد هو العقل البعدي وليس العقل القبلي . لوضوح ان هٰذا الوجوب يتوقف علىٰ

التصديق بابرام الوعد، وتردده بين الغد او بعده. واحكام العقل القبلي لاتتوقف علىٰ تصديقات واحكام اخرىٰ.

ثانياً: ان الفعل في عالم الامتثال لايبقىٰ علىٰ تجرده، بل يخضع لملابسات عالم الخارج عالم الخبرة والتجربة والاعتبارات. لو كنا نعيش مجتمعاً يحترم الزمان ويرىٰ للوقت حرمة وقداسة، وكان الوعد وعد لقاء علىٰ طاولة لهو او رحلة استجمام، فهل سندرك بوضوح وجوب الذهاب غد وبعد غداً لكي نفي بالوعد؟ لو كان الوعد وعداً للجلوس علىٰ مائدة الخمر واحتساء قطرات غير مودية بالعقل والتوازن فهل يحكم المسلمون بوجوب الوفاء بالوعد غداً وبعد غد. لو كان الذهاب في احد اليومين يفوّت مصلحة كبيرة علىٰ الواعد او علىٰ مجتمعه فهل يحكم العقل بوجوب الذهاب في اليومين؟ لو كان الذهاب في اليومين معاً يعرّض احد الوالدين للموت فهل يجب؟

ثالثاً: في هٰذا الضوء لايمتلك العقل قاعدة عامة شاملة لوجوب امتثال حكم العقل بضرورة الوفاء بالوعد في كل احتمالاته، وبهٰذا يتضح انه ليس حكماً اولياً قبلياً، لان الاستثناءات التي تطرأ علىٰ هٰذا الحكم تعني انه متأثر بعالم الخبرة وبالاحكام البعدية.

نعود الىٰ قاعدة الاحتياط في ضوء ابحاث علم اصول الفقه، وكيف تمت صياغتها والاستدلال عليها. لقد رتبوا البحث علىٰ مرحلتين، درسوا في المرحلة الاولىٰ العلم الاجمالي وحرمة المخالفة اليقينية، وتناولوا في المرحلة الثانية العلم الاجمالي ووجوب الموافقة اليقينية.

العلم الاجمالي وحرمة المخالفة اليقينية :

هل يترشح من العلم الاجمالي بالتكليف الزامٌ بعدم المخالفة اليقينة؟ وما هو اساس هٰذا الالزام؟

ذهب علماء اصول الفقه الذين اعتمدوا قاعدة «الحسن والقبح» دليلاً علىٰ حجية اليقين الىٰ قبح الترخيص في جميع اطراف العلم الاجمالي . وان العلم الاجمالي بالتكليف الشرعي علة لحكم العقل بحظر المخالفة اليقينية[1] .

لاحظ استاذنا الصدر ان اثبات قبح المخالفة اليقينية للعلم الاجمالي مترتب علىٰ اثبات عليّة العلم الاجمالي لوجوب الامتثال اليقيني ، بحيث يكون حكم العقل بحرمة المخالفة حكماً تنجيزياً ، لاتعليقياً . بينا يرىٰ الصدر ان حكم العقل بوجوب طاعة التكاليف الالهية حكم معلق علىٰ عدم ورود ترخيص من قبل الشارع ، وليس حكماً تنجيزياً[2] .

ومذهب الصدر الىٰ تعليقية حق الطاعة ينسجم مع سياقه العام في فهم احكام العقل العملي ، اذ اكّد ـ كما تقدم ـ ان احكام العقل العملي احكام اقتضائية وليست احكاماً تنجيزية . وبغض النظر عن الملاحظات التي تقدمت حول هٰذا السياق من الفهم ، وبغض النظر عن الموقف من حق الطاعة وطبيعة حكم العقل بوجوب امتثال الاوامر الالهية ، وهٰذا ما سنأتي عليه ، فان التعليق الذي قرره الاستاذ لايتعدىٰ المفهوم التحليلي ، الذي

---

١ . مصباح الاصول، ج٢، ص٧٠.

٢ . بحوث في علم الاصول، م٤، ص١٥٢.

يتضمنه حكم العقل بوجوب الطاعة .

اذا سرنا علىٰ نهج السيد الصدر في تحليل مفهوم حق الطاعة فهو لايتعدىٰ حكم العقل بوجوب امتثال التكليف الالٰهي ، والترخيص رافع لموضوع حكم العقل بوجوب الطاعة ؛ لان حق الطاعة موضوعه التكليف الالٰهي ، فحينما يأتي الترخيص من قبل الله فلا موضوع لحكم العقل .

علىٰ اي حال فتلامذة الخراساني اصرّوا علىٰ ان الترخيص في المخالفة القطعية عصيان قبيح يمتنع صدوره من قبل الشارع . وهٰذا الاصرار يعكس تعامل هٰذا الجيل من علماء اصول الفقه مع التكليف الشرعي المعلوم تعاملهم مع مدركات العقل العملي الواقعية . فكما ان الاذن بالكذب قبيح لاينبغي ويتناقض مع حظر العقل العملي للكذب كذلك الامر بالنسبة للتكليف الشرعي المعلوم فالإذن بمخالفته قبيح يستحيل صدوره من الشارع المقدس!

لكن السيد الصدر اكّد ان اثبات قبح الترخيص يتوقف علىٰ اثبات احد الامور التالية[1] :

١ ـ ان الترخيص الشرعي في حال العلم الاجمالي يتناقض مع حق الطاعة الذاتي ، وهٰذا امر لانتعقله لان الترخيص صادر من قبل الشارع .

٢ ـ ان ارتكاب المحتملات في العلم الاجمالي بالتكليف الالزامي الشرعي مع ترخيص الشارع بهٰذا الارتكاب عصيان . لكن العصيان والمخالفة تثبت في حال عدم استناد الترخيص للشارع .

١ . المصدر السابق، ص١٥٢ ـ ١٥٣ .

٣ ـ ان العقل لايجيز للشارع ان يرخص في موارد التزاحم لحفظ الاهم من اهدافه التشريعية الواقعية . وهٰذا امر غير مقبول لانه تحديد لدائرة الولاية التشريعية المطلقة لله تعالىٰ .

نلاحظ ان السيد الصدر تبعاً لصاحب الكفاية (الخراساني) ذهب الىٰ ان موارد العلم الاجمالي تتطابق تماماً مع موارد الشبهات التي لايقترن فيها علم اجمالي بالالزام ، حيث يصحح الاصوليون في موارد الشبهات الترخيص الشرعي علىٰ اساس نظري فيما أُصطلح عليه بالجمع بين الحكم الواقعي والحكم الظاهري . وقد ذهب الصدر الىٰ ان الاساس النظري لهٰذا الجمع هو ما اسماه التزاحم الحفظي بين المصالح التشريعية .

وفي هٰذا الضوء نعود لنؤكد ان حق الطاعة اذا اريد له ان يكون مدركاً من مدركات العقل العملي ، فلا يمكن ان يكون كذلك ويكون اثبات منجزيته او تعليقيته مرهوناً علىٰ التزاحم الحفظي وملاكات الجمع بين الاحكام الواقعية والظاهرية ، التي هي مدركات بعدية في طول التشريع وفي طول العلم والجهل باحكامه . لان مدركات العقل العملي عامة اذا اريد لها العقلية والحجية فلا محيص من الذهاب الىٰ بداهتها وانها معرفة اولية قبل التجربة والخبرة التي تمنحها الشرائع والقوانين والاعراف .

العلم الاجمالي ووجوب الموافقة اليقينية :

العلم الاجمالي بالتكليف الشرعي هل يستلزم بحكم العقل الاحتياط في محتملات العلم الاجمالي وأمتثال التكليف ام لا؟

الخراساني وتلامذته رتبوا الاجابة علىٰ هٰذا الاستفهام علىٰ اساس تحليلهم لطبيعة العلم الاجمالي ، وبما انهم اختلفوا في تحليل طبيعة هٰذا العلم اختلفت اجاباتهم تبعاً لذلك . ورغم الجدل الذي اثاره البحث النظري في تحليل طبيعة العلم الاجمالي ، والتشويش الباهض الذي تركه علىٰ نتائج البحث ، لكن الجميع حاولوا التمسك بقاعدة الحسن والقبح العقلي لاثبات نتيجة البحث .

اما السيد الصدر فهو يتمسك بقانون « حق الطاعة » وحيث وجده قانوناً اقتضائياً علىٰ كل حال ، انتهىٰ الىٰ ان العلم الاجمالي بالتكليف يقتضي وجوب الموافقة اليقينية ، كما يقتضيه العلم التفصيلي ، لكن فعلية ومنجزية هٰذا الاقتضاء رهن عدم ترخيص الشارع واسقاط التكليف ، وهٰذا الترخيص يستلزم في حالة العلم التفصيلي استحالة تقدمت الاشارة اليها ، بينا لايستلزمها في حالة العلم الاجمالي .

نقتصر هنا علىٰ الالتفات الىٰ ان العقل العملي حينما نهبط به من عالمه المحض ، ونحاول اكتشاف موقفه في ضوء معطيات الواقع فسوف يفقد بداهته وضوحه ، وهما اساس صحة الركون اليه .

٥ ـ قبح العقاب بلا بيان :

هٰذه القاعدة تعرف لدىٰ علماء اصول الفقه بقاعدة «البراءة العقلية» ، وان العقل يحدد «البراءة» من التكليف وظيفةً عملية للمكلف حال الشك في التكليف . ويمكن ان تجد جذورها لدىٰ السلف من علماء اصول الفقه ، لكن صياغتها الاخيرة ، والاصرار الكبير عليها تبلور في مدرسة الوحيد البهبهاني ، ولم يكن بمعزل عن الصراع الاصولي الاخباري . وقد اتفقت كلمة علماء الاصول المحدثين علىٰ عقلية وسلامة ووضوح هٰذه القاعدة ، ولم يخرج عن هٰذا الاتفاق من الاصوليين سوىٰ استاذنا السيد محمد باقر الصدر رحمه الله ، منضماً الىٰ الاتفاق الاخباري علىٰ عدم صحة الاتكاء علىٰ هٰذه القاعدة ، رغم اختلافه مع جماعة الاخباريين في نهج الاستدلال ونافذة الرؤية .

بدءً علينا ان نستوضح هٰذه القاعدة ، ونقرأها في ضوء مفاهيم العقل العملي : من الواضح ان موضوع هٰذه القاعدة عبارة عن «العقاب بلا بيان» ، اما محمولها فهو عبارة عن حكم العقل العملي بالقبح اي انه «لا ينبغي» . وحينئذٍ تأتي هٰذه القاعدة علىٰ صورة القضية التالية :

العقاب بلا بيان قبيح ، اي لاينبغي العقاب بلا بيان .

علماء اصول الفقه يريدون ان يقرروا وظيفة وحكماً للمكلف حال الشك بالحكم الشرعي في ضوء مدركات العقل العملي القبلي . وبما ان مخالفة الحكم الشرعي الالٰهي يترتب عليها العقاب والجحيم ، كما نصت

عليه الشريعة الالهية ، اذاً سيكون ثبوت التكليف حال الشك به توأم ثبوت العقاب علىٰ المخالفة .

ادّعت المدرسة الاصولية الحديثة ان العقل يدرك قبح العقاب علىٰ المخالفة مع عدم البيان . علىٰ ان الذي ينفع الاصوليين في مجال الاستدلال بقاعدة «قبح العقاب بلا بيان» علىٰ نفي التكليف والمسؤولية في مورد الشك وعدم الوضوح هو ان يُدْخَل تعديل علىٰ صياغة القاعدة ، لانه قد يكون هناك بيان ، لم يتح للمكلف الاطلاع عليه ، ثم انّىٰ للمكلف من اثبات عدم البيان بشكل جازم؟

لابد من صياغة قاعدة «قبح العقاب بلا بيان» بنحو آخر ، او تفسيرها بان المقصود من عدم البيان هو عدم وجدانه والعثور عليه ، لاعدم وجوده ووقوعه .

والسؤال هنا : متىٰ يحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان؟ هل يحكم بمجرد الشك وحصول التردد الذاتي ، حتىٰ مع وضوح الحكم لدىٰ العرف العام؟ هل يحكم العقل بقبح العقاب لحظة الشك ، وقبل البحث والفحص عن التكليف الشرعي في مظانه؟

اجاب علماء اصول الفقه علىٰ السؤال الثاني ، وقرروا ان قاعدة قبح العقاب بلا بيان لاتقف وحدها ، وانما تصطف الىٰ جنبها قاعدة اخرىٰ هي قاعدة وجوب الفحص عن التكليف ، فالعقل لايحكم بقبح العقاب بمجرد الشك ، بل يحكم بذلك بعد الفحص والبحث واليأس وعدم العثور علىٰ الحكم الشرعي . وقد ادّعوا لقاعدة وجوب الفحص العقلية والبداهة ايضاً .

جاء في تقريرات السيد الخوئي : «فانه كما يحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان كذلك يحكم بوجوب الفحص عن احكام المولىٰ من باب وجوب دفع الضرر المحتمل»[1].

يفرز هٰذا النص قاعدة من القواعد التي ادّعىٰ علماء اصول الفقه عقليتها، وهي وجوب دفع الضرر. وبغية ان لايتشتت البحث يحسن بنا ان نؤجل دراسة هٰذه القاعدة وجذورها، وماتفرع منها في البحث الاصولي، حتىٰ اتمام الحديث حول قاعدة «قبح العقاب بلا بيان» اذ نعود اليها، ونسجل الملاحظات التالية :

أ ـ تقدم ان وجوب العقاب والثواب ليسا مدركين مستقلين يدركهما العقل العملي قبل الخبرة والتجربة. بل هما من جنس الضرورات التي يفرضها حفظ النظام والامن الاجتماعي والتربية والتوجيه. فالعقاب علىٰ كل مخالفة وعدمه ليس امراً عقلياً بديهياً، بل هو قرار اجتماعي لضرورة ضمان تنفيذ الاحكام والتشريعات. ومن هنا فقبح العقاب او حسنه، وجوبه او حظره، ومداه وكيفية تنفيذه كلها احكام وقرارات بعدية تتخذها الجماعة او المشرّع وفقاً للمصلحة والمفسدة المدركة في ضوء التجربة، او وفق

---

١ . مصباح الاصول، ج٢، ص٤٩٣ . لكن استاذنا الصدر افاد ـ كما نسب اليه ـ في مناقشة هٰذا النص: «ان حكم العقل هٰذا وان كان مسلّماً إلّا انه علىٰ ماتقدم حكم تعليقي يكون ورود الترخيص والاذن الشرعي رافعاً لموضوعه»، بحوث في علم الاصول، م٥، ص٣٣٩ . يبدو لي هٰذا النص غريباً واغرب منه نسبته الىٰ السيد الصدر. فان الخوئي لم يرد حق الطاعة وقبح المعصية التي قرر استاذنا انها حكم عقلي معلق، بل اتكا علىٰ قاعدة ادعىٰ انها عقلية وهي قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل. علىٰ ان الصدر رفض عقلية هٰذه القاعدة، كما ورد في مناقشة مرت في نفس المصدر، ص٢٠٠ !

مايراه العقل الكلي الالٰهي، ويحدده كجزاء.

ب ـ ان الحكم بقبح العقاب بلا بيان مشروط بالفحص عن البيان الشرعي، فعلماء اصول الفقه يقررون ان العقل يحكم بقبح العقاب بلا بيان بعد الفحص عن الحكم الشرعي وعدم الظفر به. وهٰذا يعني ان هٰذا الحكم يترتب على مجموعة مدركات تصديقية: العلم بوجود شريعة وتكاليف شرعية، العلم بوجود هٰذه التكاليف في مظان معيّنة، الفحص عن هٰذه التكاليف وبقاء حالة الشك والتردد ازائها. اذن فهٰذا الحكم العملي مترتب علىٰ وجود الشريعة فكيف يكون مدركاً قبلياً بديهياً، وهو يتوقف علىٰ معرفة تصديقية نظرية!

جـ ـ لو بحث المكلف عن الدليل وكان هٰذا الدليل واضحاً لدىٰ العرف العام، لكن سوء حظ المكلف انه لم يتابع العرف العام في الاقتناع بالدليل، وبقي شاكاً به، فهل يحكم العقل بالعقاب عند مخالفة العرف ويحكم بقبحه عند مخالفة هٰذا المكلف؟! اذا فقد الشك مسوغاته الموضوعية فهل يبقىٰ عدم البيان قائماً، ويحكم العقل بقبح العقاب؟! فإما ان نقول ان العقل يحكم بقبح العقاب بلا بيان مطلقاً، وهٰذا ما لايراه الاصوليون، وإما ان نقول ان العقل يحكم بقبح العقاب بلا بيان ونفسّر «اللابيان» بالشك العرفي بعد الفحص العرفي عن الدليل، وهٰذا يعني تعليق حكم العقل علىٰ قواعد العرف مما يفضي الىٰ سلب الطابع العقلي للقاعدة العملية، وتضحي امراً عقلائياً يخضع للاعتبار والمواضعة العرفية.

٦ ـ وجوب الفحص :

نبدأ في درس هٰذه القاعدة الاصولية من الشيخ النائيني ، فنلقي الضوء علىٰ نهج النائيني في اثبات عقلية هٰذه القاعدة . جاء في تقرير بحثه :

«وقد استدل علىٰ ذلك بالادلة الاربعة من الكتاب والسنة والاجماع والعقل ، والعقل هو العمدة؛ لاستقلال العقل باستحقاق عقاب من ترك التعلم مع القدرة عليه بعد الالتفات الىٰ الشريعة وان بناءها علىٰ تبليغ الاحكام علىٰ النحو المتعارف بين العقلاء في تبليغ مقاصدهم ، فمن ترك التعلم والحال هٰذه كان عند العقل كتارك التكاليف عن عمد وعلم في استحقاق العقاب»[1] .

يحسن بنا ان نتأمل هٰذا النص بجديّة ونقرأه بعناية لكي يتضح لنا نهج الاصوليين في استخدام العقل العملي كوسيلة اثبات ، وما في هٰذا النهج ، الذي يمثل صدىٰ للفكر الكلامي والمنهج الكلامي ، من خلط والتباس وروح جدلية ، اطالت الطريق والتوت بها المسارات :

نلاحظ ان الشيخ النائيني اقام الاستدلال علىٰ وجوب الفحص انطلاقاً من استقلال العقل باستحقاق تارك التعلم «الفحص» للعقاب . ثم عاد ليثبت ان الشريعة جاءت علىٰ النهج العقلائي في طرح احكامها ، هٰذا النهج الذي يقرر وجوب الفحص والبحث عن التكاليف ، واخيراً لاحظ ان العقل

---

١ . فوائد الاصول، محمد علي الكاظمي الخراساني، ج ٣ ـ ٤ ، ص٩٧، انتشارات مصطفوي ـ قم .

يقرر ان تارك الفحص والبحث تارك لواجب وعاصٍ علىٰ حد عصيان الاوامر المعلومة!

ان هٰذا النهج المتداخل من الاستدلال يفرضه فقدان التحليل السليم لمعطيات العقل العملي القبلي، وضياع التمييز بين ميدان هٰذا العقل وميدان التشريع. ان قراءة النص المتقدم بامعان تضع بايدينا الملاحظات التالية:

الف ـ ان العقل اي عقل ـ سواء أكان قبلياً ام بعدياً ـ لايدرك استحقاق العقاب علىٰ الفعل، مالم يثبت لديه في مرحلة سابقة كون الفعل عصياناً ومخالفة. ومن هنا يضحي الاستدلال علىٰ وجوب الفحص باستقلال العقل باستحقاق العقاب استدلالاً غير منطقي.

ب ـ اشرنا سابقاً الىٰ ان العقل العملي القبلي لايدرك استحقاق العقاب والثواب علىٰ كل مخالفة.

جـ ـ ان العقل عند النائيني يدرك استحقاق العقاب علىٰ ترك الفحص بعد الالتفات التصديقي لعدة قضايا: الشريعة، واسلوب العقلاء في تبليغ الاحكام والبحث عنها، ومطابقة الشريعة لهٰذا الاسلوب. وهٰذا يعني ان المدرك هنا هو العقل البعدي لا العقل الاولي القبلي.

د ـ اننا اذا لم نثبت وجوب الفحص عن الاحكام لدىٰ العقلاء في اثبات التشريعات، وان الطريقة العقلائية في وصول الاحكام تعتمد علىٰ الفحص والبحث وان البيان العقلائي يتضمن مفهوم الفحص، لايمكن لعقلنا ان يقدّر استحقاق العقاب علىٰ ترك الفحص.

هـ ـ ان استحقاق العقاب علىٰ ترك الفحص في نص النائيني يستبطن

اثبات وجوب الفحص تشريعياً اولاً ، لان الالتفات الىٰ الشريعة وبنائها علىٰ تبليغ وايصال الاحكام وَفْقَ الطريقة العقلائية التي تقضي بوجوب الفحص ، يعني اثبات وجوب الفحص تشريعياً اولاً ، ومن ثمَّ سوف يكون وجوب الفحص ثابتاً تشريعياً اولاً ، ومن ثم يأتي العقل ليستقل بادراك استحقاق العقاب! اذا كان الاساس هو وجوب الفحص تشريعياً فما معنىٰ الاستدلال علىٰ هٰذا الوجوب باستقلال العقل!

هٰذا هو نهج النائيني في الاستدلال علىٰ وجوب الفحص . اما الشيخ العراقي وتبعاً له السيد الخوئي فقد حاولا اثبات وجوب الفحص عقلياً علىٰ اساس قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل . جاء فىٰ تقرير بحوث العراقي :

«ان اللابيان الذي هو موضوع حكم العقل بقبح العقوبة عبارة عن خصوص الشك المستقر الذي لايكون في معرض الزوال عن الادلة لا انه مطلق الجهل بالواقع ، فمع احتمال زواله بالفحص وتمكنه من الوصول الىٰ الواقع لايكاد يحرز الموضوع المزبور ومع عدم احرازه لايكون للعقل حكم بالقبح ، بل حينئذٍ يجيء احتمال الضرر والعقوبة فيتبعه حكم العقل بوجوب دفعه»[1] .

اذن هناك حكمان عقليان ـ حسب وجهة نظر الشيخ العراقي ـ حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل ، وحكمه بقبح العقاب بلا بيان . وقاعدة قبح العقاب بلا بيان ترفع موضوع قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل ،

---

١ . نهاية الافكار ، محمد تقي البروجردي ، تقرير بحث الشيخ ضياء الدين العراقي ، ج٣ ، ص٤٦٨ ـ ٤٦٩ ، انتشارات اسلامي .

فحينما يستقر الشك ويرتفع احتمال الحصول علىٰ البيان الشرعي تجري قاعدة قبح العقاب بلا بيان، وعندئذٍ ينتفي احتمال العقاب والضرر الأخروي. فتكون العلاقة بين القاعدتين علاقة «الورود» التي يقررها علماء اصول الفقه بين الادلة الشرعية!

ونحن هنا نلاحظ:

الف ـ ان الترتيب الطولي لهاتين القاعدتين ـ علىٰ فرض التسليم بانهما مدركان عمليان عقليان قبليان ـ لايمكن ان يكون مدركاً قبلياً؛ لوضوح ان ارتفاع احتمال الضرر الاخروي مترتب علىٰ استقرار الشك، وهٰذا الاستقرار انما يحصل جراء الفحص، والفحص ماهيةً وحدوداً امر يقرره العرف وظروف الفاحص الموضوعية المتغيرة المتبدلة، ومن ثمَّ فحدود الشك المستقر وطبيعته امر يقرره العرف. فالفحص ينتهي حينما يطمئن الفاحص من عدم وجود دليل تشريعي يكشف له الموقف، والاطمئنان الذي يُنهي عملية الفحص امر يحدده العرف حسب مناسباته، فدرجة الفحص والاطمئنان المطلوبة في عصر التشريع تختلف بشكل اساس عن درجته في القرن الخامس الهجري، والاخيرة تختلف ايضاً عما هو الحال في عصرنا.

اذن؛ فاستقرار الشك وجريان قبح العقاب بلابيان، ومن ثمَّ ارتفاع موضوع وجوب دفع الضرر المحتمل مفاهيم بعدية يحددها العرف، وتختلف من جيل لآخر. وليست مدركات عقلية قبلية.

ب ـ في ضوء ماتقدم يتضح ايضاً ان قاعدة وجوب الفحص تمثل تطبيقاً لقاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل. ومن هنا فمصير قاعدة وجوب

الفحص وطبيعتها يتحدد علىٰ اساس طبيعة ومصير قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل .

جـ ـ سوف ندرس في الفقرة التالية قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل . ولكن لو اغمضنا النظر عن طبيعة قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل ، واخذنا قاعدة وجوب الفحص بنفسها فهل هي مؤهلة لتكون مدركاً عقلياً قبلياً ام انها قاعدة بعدية تقرر في ضوء الاعتبار والمواضعة؟

ان وجوب الفحص يعني ان هناك شريعة تضمنت واجبات ، وان تكاليف وواجبات هٰذه الشريعة يعتورها الغموض احياناً ، وهٰذا الغموض ناشيء جراء نقص معلومات المكلف . وعلىٰ هٰـذا الاساس ينشأ وجوب الفحص وتتبلور دعوة الواجب للفحص عن احكام هٰذه الشريعة .

والا لو كانت الشريعة لوائحاً وقوانيناً نهائية مكتوبة علىٰ جدران البيوت ، او كانت هاتفاً سماوياً يصدح كل آن ، او غيره من اشكال الكينونة ، التىٰ لايلابسها اي ضباب او غموض ، فهل هناك داعٍ للفحص ، وهل هناك مسوغ للوجوب؟

ان الحكم بوجوب الفحص علىٰ كل حال حكم بعدي يفرضه الواقع الخارجي للتشريع ، وليس مدركاً قبلياً ، فالفحص ووجوبه يتفرعان علىٰ الشريعة التي ضاعت بعض دلائلها وفقدت بعض قرائنها . ومن هنا فوجوب الفحص حكم بعدي وليس واقعاً ازلياً ثابتاً تدركه كل العقول . بل ضرررة يفرضها الواقع الموضوعي للتشريع .

٧ ـ وجوب دفع الضرر :

جذر هٰذه القاعدة التي استخدمها علماء أصول الفقه كوسيلة اثباتٍ عقلية تجده في فكر الملهم العقلي (علم الكلام)، حيث اعتبر المتكلمون دفع الضرر مصداقاً من مصاديق احكام العقل بالحسن، وقرروا حسن دفع الضرر، بل حُسْنَ مايلزمه من سلوك، فذهبوا الىٰ حسن الألم لأجل دفع الضرر[١].

أُستخدمت هٰذه القاعدة استخداماً واسعاً في البحث الاصولي عبر ابحاث الشيخ الانصاري. وكانت رحماً ولوداً لكثير من القواعد والنتائج التي رتبت علىٰ اساس هٰذه القاعدة. يهمنا ان نفحص هٰذه القاعدة، ونمحّص صلاحيتها لتكون قاعدة عقلية خالصة.

نبدأ من حيث انتهىٰ الموقف الاصولي المعاصر من هٰذه القاعدة حيث جاء في تقريرات استاذنا الصدر مناقشة لافق هٰذه القاعدة، حدد في ضوءها الموقف، فقد فسر الاصوليون «الضرر» بالعقاب الاخروي، وقرروا ان القاعدة تشمل الضرر اليقيني، كما تشمل الضرر المحتمل، فمع احتمال الضرر «العقاب الاخروي» يحكم العقل بوجوب دفعه. وقد افاد السيد الصدر في مناقشة هٰذا الاتجاه :

«ان هٰذا خلط بين التنجّز العقلي العملي والتنجّز الجبلي الطبعي، فان احتمال العقاب ليس هو المنشأ للتنجّز العقلي بل متأخر عنه ومترتب

---

١ . الذخيرة في علم الكلام، الشريف المرتضىٰ، تحقيق السيد احمد الحسيني، مؤسسة النشر الاسلامي، ص٢٢٣.

عليه اذ لولا حكم العقل بحق الطاعة والتنجز لما احتمل العقاب، نعم التنجز الطبعي ليس ضرورة عقلية بل جبلية ناشئة من احتمال العقاب ولو من قبل الجائر كما اذا اوعدنا ظالم بالعقاب علىٰ مخالفته فيتجنب الانسان بطبعه مخالفته فراراً عن العقاب وليس الكلام في هٰذا التنجز الجبلي بل في التنجّز العقلي، والنسبة بينه وبين التنجز العقلي العموم من وجه بمعنىٰ انه يمكن افتراض التنجز العقلي من دون احتمال العقوبة كما اذا قطع العبد بانه لو عصىٰ وتعقبت معصيته التوبة او الشفاعة لعفىٰ عنه المولىٰ فانه مع ذلك لاتجوز المعصية عقلاً»[1].

نلاحظ علىٰ هٰذا النص:

اولاً: ان الطبع البشري والمواقف الغريزية الفطرية لاتقرر تجنب كل ضرر، بل لعلها تنحصر في تجنب الألم والبحث عن اللذة.

ثانياً: ان هٰذا النص يصيّر العقاب حكماً تشريعياً ـ كما هو الصحيح ـ اذ لو كان استحقاق العقاب حكماً عقلياً اولياً لما استطاعت التوبة او الشفاعة اللتان هما قراران تشريعيان الغاء هٰذا الحكم العقلي المطلق. بينا ذهبت نصوص الاستاذ السابقة الىٰ عد استحقاق العقاب حكماً عقلياً أولياً من احكام العقل العملي.

نعود الىٰ قاعدة وجوب دفع الضرر لنرىٰ صلاحية هٰذه القاعدة لتكون حكماً عقلياً اولياً:

الضرر والنفع مفاهيم تالية تتحدد في ضوء مجموعة عوامل، حسية،

---

١. بحوث في علم الاصول، م٥، ص٢٠٠.

وتجريبية وعقلية ، وقيم الجماعة الاعتبارية . مفاهيم الضرر والنفع ليست مفاهيماً متعالية ، بل هي مفاهيم لاحقة ، ومن هنا لايمكن ان تكون اساساً لاحكام العقل المجرد . بل سيحكم بضرورتها الآدمي في ضوء خبراته البعدية القائمة علىٰ اساس خليط من القيم المجردة والمادية العقلية والاعتبارية . وعلىٰ هٰذا الاساس تضحي ضرورة دفع الضرر او جلب النفع ضرورة انعكاسية تكوينية او اعتبارية عقلائية .

ان الضرر والنفع ليسا مفهومين اساسيين تتقرر في ضوئهما احكام العقل العملي ، بل لاتقوم احكام العقل العملي القبلي علىٰ اساس النفع والضرر ، فتجد ان العقل يحكم بالواجب رغم مايتضمنه من ضرر في ضوء معطيات الحس وحتىٰ قيم الجماعات الانسانية الاعتبارية ، فالمجتمعات الصناعية تعد الوقت بالدقائق ، ولاتحول دون حكم العقل بضرورة مساعدة الضرير او انقاذ الغريق وإن استغرق وقتاً بلا مقابل مادي .

٨ ـ حق الطاعة :

ذهب استاذنا الصدر الىٰ ان العقل العملي يدرك وجوب طاعة الله ادراكاً اولياً بديهياً، علىٰ اساس كونه الخالق والمالك الحقيقي لبني الانسان، وهٰذا الوجوب مطلق يشمل جميع حالات المكلفين تيقنوا بالتكليف او احتملوه باي درجة من درجات الاحتمال . وقد قرر في مطلع البحث عن حجية القطع ان حق طاعة الله مدرك مستقل عما يُعرف بقاعدة «وجوب شكر المنعم»، هٰذه القاعدة التي اثبت المتكلمون علىٰ اساسها وجوب طاعة التكاليف الالهية، وتابعهم عامة علماء اصول الفقه العقليين .

قال رحمه الله :

«ان المولوية وحق الطاعة علىٰ ثلاثة اقسام : ١ـ المولوية الذاتية الثابتة بلا جعل واعتبار والتي هي امر واقعي علىٰ حد واقعيات لوح الواقع وهٰذه مخصوصة بالله تعالىٰ بحكم مالكيته لنا الثابتة بملاك خالقيته، وهٰذا مطلب ندركه بقطع النظر عن مسالة شكر المنعم الذي حاول الحكماء ان يخرّجوا بها مولوية الله سبحانه ولزوم طاعته، فان ثبوت الحق بملاك المالكية شيء وثبوته بملاك شكر المنعم شيء آخر . بل هٰذا حذوه حذو سيادة الله التكوينية فكما ان ارادته التكوينية نافذة في الكون كذلك ارادته التشريعية نافذة عقلاً علىٰ المخلوقين»[١] .

لنبدأ من قاعدة «وجوب شكر المنعم»، التي اتخذها المتكلمون وعلماء

١ . بحوث في علم الاصول، م٤، ص٢٨ ـ ٢٩ .

اصول الفقه اساساً لاثبات وجوب طاعة الله :

«المنعم والمحسن يجب شكره مدرك من مدركات العقل العملي ، التي ادّعىٰ العقليون بداهتها واوليتها . وحيث ان الله سبحانه وتعالىٰ اوضح مصاديق المنعمين والمحسنين ، بل هو منبع الانعام والاحسان ، فاذن يجب شكره » .

نلاحظ :

أ ـ ان اثبات وجوب طاعة الله علىٰ اساس قاعدة وجوب شكر المنعم لا يمكن ان ينتهي الىٰ اثبات وجوب عقلي عملي قبلي ؛ لوضوح ان استنتاج هٰذا الوجوب لايتم إلّا بضم مقدمة او مقدمات عقلية نظرية . فوجوب شكر المنعم لاينطبق بالبداهة علىٰ الباري تعالىٰ ، بل لابد من الايمان اولاً بوجود الله ، ولابد من الايمان بان الوجود انعام واحسان . والايمان بهٰذه المقولات يستدعي اثباتاً واستدلالاً نظرياً . ومن ثمَّ ستكون نتيجة الاثبات ـ اذا جوزنا استنتاج القضية العملية اعتماداً علىٰ مقدمات نظرية ـ رهن المعطيات البعدية ، التي يختلط فيها الحس والتجربة والبرهان بالبداهة والوجدان .

ب ـ ان العبور من قاعدة «وجوب شكر المنعم» الىٰ وجوب طاعة الله يستلزم اثبات ان طاعة التكليف مصداق من مصاديق الشكر ورد الاحسان . واثبات هٰذا اللازم امر في غاية الصعوبة ـ لا اقل بالنسبة الىٰ كاتب هٰذه السطور ـ؛ اذ ان قاعدة «وجوب شكر المنعم» قاعدة عامة مطلقة يدركها

العقل بغض النظر عن حجم الاحسان وطبيعة المحسن ، ومن ثمَّ كيف يتسنىٰ للعقل المحض ان يقرر ان وجوب الطاعة والانصياع لأوامر المنعم مصداق من مصاديق شكر المنعم والانصياع لأوامره؟! اذا كان يقرر هٰذا فيجب ان يقرره بشكلٍ عام ومطلق حتىٰ اذا تعارض مع مصالح ومنافع المنعم عليه ، وهل هناك عاقل يقرر ذلك لكل منعم وبشكل مطلق؟!

جـ ـ اذا اردنا لقاعدة وجوب شكر المنعم ان تحتفظ بطابعها العقلي فيجب ان لا نجرها الىٰ الاجابة علىٰ الاستفهام عن كيفية شكر المنعم؛ لوضوح ان كيفية وحدود رد الاحسان وشكر المنعم امر وشأن من شؤون عالم المتغيرات ويرتهن بشكل كامل بعالم العرف والاعتبار ، فما هو رد وشكر لدىٰ جماعة بشرية لايمثل رداً وشكراً للاحسان والانعام لدىٰ جماعات اخرىٰ ، رغم اتفاق الجميع علىٰ مبدأ وجوب شكر المنعم .

* * *

نعود الىٰ حق الطاعة ووجوب امتثال التكاليف الالهية الشرعية . حيث ذهب استاذنا الصدر الىٰ ان هٰذا الحق مدرك اولي مستقل يدركه العقل الانساني العملي علىٰ اساس مالكية وخالقية الله لبني الانسان . والوجدان دليل سيدنا الصدر ومرجع القضاء في سلامة مذهبه . وقد اضاف الىٰ ان هٰذا الحق مطلق شامل لكل حالات المكلفين من اليقين بالحكم حتىٰ ادنىٰ درجات احتماله . بل ذهب ابعد من ذلك ، حيث قرر رحمه الله :

«نعم وقع الكلام فيمن حصل علىٰ مؤمّن علىٰ الارتكاب ولكنه اقدم علىٰ المشتبه برجاء مصادفة الحرام كمن شرب مستصحب الحلية برجاء ان يكون هو الحرام الواقعي فذكر المحقق النائيني (قده) ان هٰذا تجرٍ ايضا ويترتب عليه احكامه.

والتحقيق ـ انه لو اريد اعتبار نفس الفعل الذي اقدم عليه تجرياً وقبيحاً فهو غير تام، لانه بحسب الفرض له مؤمّن شرعي يستند اليه، وان اريد اعتبار حالته النفسانية وهو شوقه نحو الحرام الواقعي، أو عدم مبالاته بحفظ احكام الشارع وملاكاته تجريا فهٰذا صحيح فان حق الطاعة التي ندركها لمولانا وخالقنا يشمل مثل ذلك ايضا، لانه حق مطلق يستحق صاحبه الانقياد والطاعة المطلقة حتىٰ علىٰ هٰذا المستوىٰ»[1].

نتأنىٰ في درس «حق الطاعة» تأنياً، لكي يتاح لنا تمحيص الموقف بوضوح، وعلىٰ اساسٍ عقلي. اجل، اذا تكلمنا بلغة العرفاء واردنا استخدام الوجد والعشق الالٰهي اساساً والكشف والالهام الاشراقي منهجاً فسوف يختلف الميزان. لكننا نعتقد ان اتجاهات العرفان بعامة ـ رغم سمو تجارب العارفين، ورغم احترامنا لكثير من نتائج هٰذه التجارب ـ لاتصلح ان تكون اساساً ومنطلقاً منهجياً لبحث عقلي، خصوصاً تلك البحوث التي تتخذ قاعدة للتشريع، لان التشريع كل تشريع يتوخىٰ الفهم العام، ليتاح له ان يكون قانوناً يحكم حياة الجماعة الانسانية. بينا لاتتعدىٰ رؤىٰ العرفاء

---

١. بحوث في علم الاصول، م٤، ص٦٥.

بعامة تجارب الخاصة من الآدميين .

اذن؛ لابد من تمحيص حق الطاعة علىٰ اساس عقلي ، فنتجنب ما امكننا الابهام اللغوي والجذبة العرفانية ، اذ ان وجدان العرفاء لايمكن ان نؤسس علىٰ بديهياته وكشوفه قواعداً تحدد الوظيفة الشرعية لعامة بني الانسان . مضافاً الىٰ ان المخزون اللغوي متعدد الوجوه يمكنه ان ينوع الخطاب ، فنخرج من دائرة التحديد الىٰ عالم الشعر .

الاستفهام الاول المطروح علىٰ البحث : هل يمكن ان يكون حق الطاعة ووجوب امتثال التكاليف الالهية حكماً اولياً قبلياً ام لا؟

هل ان تصور تكاليف الاله الخالق يكفي لاثبات وجوب امتثالها؟

ان الخالقية والمالكية وحدها لاتقفز بنا الىٰ الحكم بوجوب امتثال التكاليف الالهية؛ لوضوح ان الخالق العابث او الظالم في خلقه لايستحق التزاماً ، ولايقر له عقل او عاقل بحق الالتزام الجاد . اذن لابد من تطعيم مفهوم الخالقية بمفاهيم اخرى؛ لكي يتسنىٰ لنا حمل وجوب الطاعة علىٰ التكاليف الالهية؛ اذ لو كان الخلق شقاءً لا إحساناً ولانعمة فيه فهل يحكم العقل بوجوب طاعة تكاليف من اشقىٰ بخلقه؟

ان تطعيم مفهوم الخالقية بمفاهيم الاحسان والانعام يعني ان اساس حكم العقل ليس مفهوم الخالقية ذاته ، بل مفهوم المحسن والمنعم ، ومن ثمَّ يضحي حكم العقل بوجوب الطاعة تطبيقاً من تطبيقات قاعدة وجوب شكر المنعم ، وتأتي حينئذٍ الملاحظات السابقة .

ثم هل يحكم العقل بوجوب طاعة التكاليف الالهية ، دون ان

يتصور ، بل دون ان يعتقد بوجود تكاليف واوامر الهية؟ اذا كان موضوع القضية امراً لايرد في ساحة الذهن البشري فهل يمكن لهٰذا الذهن ان يحكم بوجوب الطاعة والامتثال؟

لابد ان يتصور العقل اولاً مفهوم التكليف والامر الالٰهي لكي يحكم بوجوب امتثال التكليف الالٰهي . لكن السؤال هو : هل نستطيع ان نقرر بان تصور العقل للتكليف الالٰهي ، الذي يحكم بوجوبه هو تصور صرف وان القضية الاولية هي قضية شرطية «اذا كانت هناك تكاليف الهية فيجب طاعتها»؟ انا لا استطيع التصديق بان حكم العقل بوجوب طاعة التكليف الالٰهي يمكن ان يترتب علىٰ تصور محض للتكليف الالٰهي ، دون ان يكون هناك شعور بوجود هٰذا التكليف بالفعل .

يهمنا ان نقف عند الاستفهام الذي كررنا الاشارة اليه ضمن ماتقدم من فقرات هٰذا البحث :

هل يمكن للعقل البشري ان يحكم بوجوب طاعة التكاليف الالهية ، دون ان يصدق بوجود اله خالق علىٰ الاقل؟

انا اشك في امكانية العقل الاولي البديهي علىٰ الوصول الىٰ هٰذا الحكم ، بل لعل من يدّعي لامنطقية هٰذه الامكانية لايجانب الصواب : لوضوح ان البديهية العقلية هنا تعني الصدق القبلي ، اي ان العقل يدرك القضية البديهية دون اتكاء علىٰ اي معرفة تصديقية ، وبغض النظر عن فعلية اي مقولة من مقولات الوجود ، اذ ان مقولات العقل المحض ثابتة وصادقة قبل الوجود وبغض النظر عنه . بينا نلاحظ ان مفهوم التكاليف الالهية مقولة

وجودية مركبة ، فكيف تصدق قضية وجوب طاعتها صدقاً مطلقاً وجد اله ام لم يوجد ، وجدت تكاليف الهية ام لم توجد؟!

اذا كان العقل غير مصدق بوجود تكاليف الهية ، او كان غير مؤمن بوجود الله فهل يمكن تصور القضية الشرطية؟

٩ ـ تطبيقات متفرقة :

هناك مجالات متعددة اخرىٰ حاول الاصوليون الافادة فيها من قانون الحسن والقبح العقليين واستخدامه كوسيلة اثبات . نكتفي هنا بذكر نموذجين من نماذج هٰذا الاستخدام :

النموذج الاول :

اتكأ البحث الاصولي علىٰ حكم العقل في تفسير عملية الاختلاف بين الحكم الظاهري والحكم الواقعي . وكان للعقل العملي (الحسن والقبح العقليان) حصة واضحة في طول هٰذا البحث وعرضه! وقد طرح اعتراض ونقض علىٰ عملية الجمع بين الحكمين ، وكان اساس هٰذا الاعتراض قواعد العقل العملي :

«هٰذا كله حال الاشكالات النظرية اعني بلحاظ العقل النظري في مسالة الجمع بين الحكمين الواقعي والظاهري واما الاشكال بلحاظ احكام العقل العملي وهو اشكال لزوم الالقاء في المفسدة او تفويت المصلحة الملزمة القبيحين عقلاً»[1] .

نلاحظ ان استاذنا الصدر في مناقشاته ودرسه لهٰذا الاشكال لم يوظف ماتبناه من موقف بشان علاقة احكام العقل العملي بالمصلحة والمفسدة؛ فقد اشرنا آنفاً الىٰ انه رحمه الله تبنىٰ الاساس السليم في قطع العلاقة بين احكام

---

١ . بحوث في علم الاصول، م٤، ص٢١٤ ـ ٢١٥ .

العقل العملي القبلي ، وبين المصلحة والمفسدة ، لكنه هنا طرح هٰذا الاشكال ثم عكف علىٰ عرض آراء السلف من علماء الاصول ومناقشة الاشكال ، دون ان يشير ادنىٰ اشارة الىٰ ان موضوع تفويت المصلحة والالقاء في المفسدة ـ خصوصاً في موضوع هٰذا البحث ـ لايمت بصلة الىٰ العقل العملي واحكامه ، بل صرح في مطلع بحثه الىٰ ان وسيلة الاثبات المستخدمة هنا هي العقل العملي .

يهمنا هنا التأكيد علىٰ موضوع حيوي ، له اثره العلمي والمنهجي وهو :

ان العقل العملي ليس من شأنه ان يحدد وظيفة خاصة او وجوباً متعيناً لعاقل من العقلاء ، فضلاً عن تحديد الوظائف العملية لله جل وعلا . فالعقل العملي اذا كان مؤهلاً لادراك احكام السلوك العملية ، فهو يقررها كالزامات عامة مطلقة تشمل كل ارادة عاقلة .

والاساس الذي اعتمده علماء الكلام في استخدام احكام العقل العملي بشأن الباري تعالىٰ ، يرجع عند التحليل الىٰ حكم العقل النظري باستحالة ، اذ بعد ان يقرر العقل العملي قبح فعل من الافعال ، يتوقف دور هٰذا العقل وليس من مجاله او صلاحيته ان يقرر استحالة صدور هٰذا الفعل من قبل عاقل من العقلاء . بل امكانية صدوره او استحالته مدرك نظري .

ومن هنا يتضح اننا لو سلمنا بان هناك قبحاً عقلياً في تفويت المصلحة او الالقاء في المفسدة ، وان العقل العملي يدرك بالبداهة حظر هٰذا السلوك والمنع الالزامي من ارتكابه ، لو سلمنا ذلك فما المانع من وقوعه في احكام التشريع الالٰهي ، وما المانع ان لايرتكب الباري تعالىٰ مايخالف الحكم

العقلي المحض؟ اذا كان هناك مانع فليس للعقل العملي سبيل الىٰ ادراكه ، بل هو مدرك نظري .

ثم كيف يكون تفويت المصلحة والالقاء في المفسدة عملاً قبيحاً ومحظوراً بحكم العقل العملي؟ ان المصلحة والمفسدة شؤون عالم الواقع الحياتي ، وهي مدركات بعدية ، يحددها الذهن البشري في ضوء معطيات الخبرة ـ كما تقدم التاكيد علىٰ هٰذا المفهوم ـ وليست مفاهيماً متعاليةً ، يدركها العقل بالبداهة ؛ لكي تكون احكام العقل العملي ومدركاته .

النموذج الثاني :

جاء في تقرير بحث استاذنا الصدر :

« هناك احد مسالك ثلاثة في وجه حجية الاجماع المحصل :

١ ـ حجيته بقانون العقل العملي المعبر عنه بقاعدة اللطف ...

اما المسلك الاول ـ فقد نسب الىٰ بعض الاقدمين من اصحابنا من جملتهم الشيخ (قده) وهو يبتني علىٰ اساس قاعدة اللطف العقلية ، وهي قاعدة متفرعة علىٰ اصل العدل الالٰهي في علم الكلام اذ يراد بها ادراك العقل لما يكون واجباً علىٰ الله سبحانه وتعالىٰ بحكم كونه عادلاً وتسميته باللطف تادباً ، وقد تمسكوا بها في علم الكلام لاثبات النبوة العامة وحاول الفقهاء الاقدمون تطبيقها في مسالة الاجماع لاثبات حجيته بدعوىٰ ان من اللطف اللازم عليه سبحانه ان لايسمح بضياع المصالح الحقيقية في احكام الشارع علىٰ الناس نهائياً ... »[1] .

---

١ . المصدر السابق، ص٣٠٥.

اذا اردنا ان نمحص قاعدة اللطف فهٰذا يعني اننا ندخل ميدان علم الكلام من اوسع ابوابه ، وهٰذا ما لاتسمح به دراستنا الراهنة . ولكن لامحيص من انارة الموقف هنا والتأكيد علىٰ مايلي :

١ ـ ان الوجوب العملي الذي حاول علماء الكلام اثباته بشأن افعال الباري تعالىٰ لايستمد مسوغاته من العقل العملي المحض ، بل يعتمد اساساً علىٰ معطيات العقل النظري ، ويتخذ من العدل الالٰهي قاعدة تستنتج علىٰ اساسها هٰذه الواجبات .

٢ ـ ان قاعدة اللطف بل مجمل التركة الكلامية تستدعي فحصاً واعادة نظر علىٰ هدي رؤية محايدة ، تعطي للبحث العقائدي مسوغاته الموضوعية . فالجدل الكلامي الذي خلقته ظروف صراع غابرة لايصلح اليوم ليكون اداة البحث ، لاعلىٰ مستوىٰ مذاهب الفكر الاسلامي ، ولا علىٰ مستوىٰ تحديات الصراع العقائدي المتطور والمتجدد في عالمنا المعاصر .

ان تركة علم الكلام الاسلامي لاتمثل نصوصنا الخالدة ، التي لايأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها ، بل لاتتعدىٰ في افضل الصور جهود مفكرين بذلوا وسعهم في حدود ما وفرته لهم ظروفهم المعرفية ، وما فرضته عليهم ظروفهم السياسية والاجتماعية ، ومن هنا فهي اجتهادات بشر ، علينا ان نقرأها بانصاف ، ونقوّمها ضمن سياقها التاريخي ، دون اطماس لمعالم جهد يجب تقديره ، ودون ان نضعها في زمرة المزامير والكتب المقدسة .

خاتمة البحث

اردت تمحيص مبادىء العقل ، التي اتخذها البحث في علم اصول الفقه قاعدةً يشتق في ضوءها ، ويؤسس عليها . وقد اوضحت مسوغات هٰذه الارادة ودوافع هٰذا الجهد عبر المقدمة ، التي كتبتها قبل ان اكتب هٰذا البحث ، فجاءت المقدمة محايدة ازاء ادوات البحث ونتائجه ، بل لم تقدّم للقارئ تصوراً واضحاً حول طبيعة هٰذه الادوات والنتائج ؛ اذ لم ارتض استباق القارئ والبحث ، فاطرح ماكان تصورات ، بل انتظرت ان اضع قلمي علىٰ الورق ، لكي ارىٰ مرة اخرىٰ تلك التصورات وقد تحولت الىٰ قناعات تصديقية .

ثم وجدت بعد انهاء تحرير ماحررت انْ لامسوغ لتكون خاتمته حيادية ازاء نتائج هٰذه الدراسة ، فقررت ان تأتي الخاتمة وفق تتابع البحث ، صنو المداخل التي يكتبها عامة الباحثين لدراساتهم . فبعد استيفاء البحث حقّاً لنا

ان نلقي نظرة عامة علىٰ ما انجزناه .

جاءت دراستنا في بعدها التقويمي دراسة ميدانية ، دخلت ساحة الجدل الدائر بين الباحثين ، وتابعت تفاصيل الموقف بشأن مفردات العقل التي استخدمها علم اصول الفقه كقاعدة انطلاق . فهي لم تكتفِ برسم آفاق منهجية عامة او طرح دعاوىٰ ونقود لاتمس صميم البحث ومقوماته .

اجل ؛ لقد رسمت دراستنا هٰذه رؤىٰ امام البحث في ميدان خطير من ميادين فكرنا الاسلامي . اتكأت هٰذه الرؤىٰ علىٰ منهج التحليل ، وتحري الوضوح ، تحليل عناصر مسائل البحث ، وايضاح المداليل . ولعل ابعد الرؤىٰ واكثرها عمومية هي رؤية البحث لمفهوم «العقل» ذاته :

ان العقل هو اداة البحث ، وهو الوسيلة الرئيسية التي توفر عليها البشر لاكتشاف الاشياء ، وموازنة الافكار وتمحيص معطيات الذات والموضوع . ليس هناك من يعطل عقله ، ثم يستطيع ان يقرر حقيقة او يبطل مفهوماً او يشك في امر . بل تقويم معطيات العقل نفسه يتطلب جهداً لايمارسه سوىٰ العقل ذاته ، فهو الخصم وهو الحكم .

ومن هنا يتضح ان نقد هٰذه الاداة وتحليلها المحايد من اعسر مهمات البحث ؛ لان الحياد في جهدٍ كهٰذا احراج دونه كل احراج ، ودقيق فوق دقة كل الافكار ، التي ادّعىٰ البشر لها الدقة والعمق ، وفني فوق ظرافة كل فن . لكنه يبقىٰ علىٰ كل حال مفتاح نمو المعرفة الانسانية ، كما تؤكد هٰذه الحقيقة تجارب هٰذه المعرفة ذاتها ، وكما وسمتها نصوص ائمة اهل البيت عليهم السلام .

خذ تجربة المعرفة المنطقية وتطوير صورة الاستنتاج الرياضي ،

والاستنباط الصوري ، فهي في جوهرها نقد للعقل وتمحيص لدروب الاستنتاج التي يسلكها . فالمنطق الصوري الارسطي نقد لصورة الدليل . والتجارب اللاحقة في هٰذا الميدان لاتتعدىٰ ايضاً الممارسة النقدية لمسالك العقل ، وهو يبحث عن تركيب معطياته والافادة منها .

وحينما نتفحص المعرفة العلمية الحديثة ، التي رفع لواءها الغرب الحديث نلاحظ انها من حيث الاساس نقد معرفي للعقل ، بدءً بديكارت ولينتبز ومروراً بهيوم وكَنْت ، وانتهاءً براسل وكارناب وبوبر .

ثم خذ الفكر الاسلامي نموذجاً ، وعلىٰ وجه التحديد علم اصول الفقه ، فنمو هٰذا العلم علىٰ مختلف مراحله مدين اساساً لسعي نقدي مارسه ويمارسه العلماء والباحثون . وعبر نقد قواعد الاستدلال الفقهي ، هٰذا النقد المستمر والدائم ، مادام باب الاجتهاد مفتوحاً ، عبر هٰذا النقد ينمو اصول الفقه ومنطق الاستنباط .

تناولت حتىٰ الآن متابعة الاساس العقلي لتعريف علم اصول الفقه وتحديد موضوعه . وهٰذا المقطع من البحث وجزء من موضوع حجية اليقين يرتبط اساساً بالعقل النظري واحكامه . وقد تابعت مواضع الافادة من العقل النظري في هٰذه المواضيع ، وناقشت وحاورت وحاولت ، علىٰ ان درسها والحوار الواسع في اساسها وتفاصيلها سنأتي عليه في اللاحق من اجزاء هٰذه الدراسة . بينا احتل العقل العملي المساحة الاوسع من القسم الاول الماثل في صفحاته المتقدمة لدراستنا «المنطلقات العقلية للبحث في علم أصول الفقه» .

اكّد درسنا للعقل العملي علىٰ ضرورة البحث المحايد لهٰذا العقل، فاستجبنا لهٰذه الضرورة، وقد تبين عبر دراسة هٰذا العقل مداه وأفقه، وطبيعة احكامه. وهٰذا امر لايتاح للباحث ان يستوضحه عبر متابعة التركة الكلامية، التي قامت من حيث الاساس علىٰ الخلط بين النص والعقل، فاصطنعت بينهما حرباً، كان لها واقعها علىٰ الارض رغم انها معركة مصطنعة!

لقد تاكد لنا عبر الدرس المحايد للعقل العملي مفهوم رئيس، يحدد لنا قاعدة المنهج في علوم الشريعة عامة، وفي الدرس الاصولي (علم اصول الفقه) خاصة:

ان هناك ميدانين: ميدان الشرع واحكام السلوك التي يقررها، واحكام العقل المحض واحكام السلوك التي يكتشفها او يقررها. فاحكام السلوك العملي اما ان تكون مواضعات واعتبارات يقررها شرع او عرف، واما ان تكون مدركات عقلية محضة، فهي اما ان تكون شريعة، واما ان تكون حقيقة.

اذا آمنا بان هناك حقيقةً لاحكام السلوك العملي، وان العقل البشري بما وهب من امكانات قادر علىٰ اكتشاف احكام الواجب الاخلاقي والسلوك العملي او تقريرها، فهٰذه الاحكام ـ اذا اردنا الاحتفاظ بطابعها العقلي ـ دائمة ثابتة، تلحق الافعال لذاتها، وتتقرر بغض النظر عن عالم السلوك الفعلي. فهي عامة وصالحة لالزام كل ارادة عاقلة.

اما الشرائع واللوائح والقوانين والاعراف فهي تحيا في عالم السلوك

الفعلي ، وتقرر احكاماً لعالم الخبرة (عالم الحياة الانسانية) بما ينطوي عليه هٰذا العالم من تغييرات ، وبما له من عصيان علىٰ الثبات والدوام . فتأتي بطبيعتها قابلة للاستثناء ، لكي تتكيف مع واقعها التي جاءت لتقرر شرعته وتحدد له ماينبغي ومالاينبغي .

هٰذان العالمان لايتعارضان ولايتدافعان علىٰ الاطلاق ، بل يتكاملان ويعضد احدهما الآخر ، فعالم الشرائع والاديان يتحمل مسؤولية حراسة المثل العليا التي يقررها العقل المحض ، وتستهدي اللوائح والقوانين بهٰذه المثل .

لكنهما لايتطابقان بالضرورة ، اذ يقرر كلٌ منهما احكاماً لواقع مختلف فالعقل المحض يدرك مايجب ان يكون بغض النظر عن ملابسات عالم الخبرة ومايتضمنه من معوقات وما يزخر به من تزاحم وتدافع ، بينا تقرر الاعراف والشرائع احكامها لواقع متغير متدافع متزاحم .

واستطيع تشبيه العلاقة بين احكام العقل واحكام الشرع بالعلاقة بين حقلي الفيزياء والرياضيات : فالفيزياء تستهدي بالرياضة ، دون ان تكون احكامها رياضية استنباطية ، مضمونة الصدق بالبداهة . بل تبقىٰ احكامها من حيث الجوهر احكاماً تجريبية ، وان اعتمدت الرياضة مقياساً في تقويم نتائجها .

اما الرياضة فاحكامها كلية لها من الثبات والدوام والعموم ماليس للفيزياء ، التي يدخل الاستثناء والتغيير والزمان عنصراً اصيلاً في لحمتها وسداها ؛ وسر ذلك ان هناك عالمين : عالم الذهن باحكامه البديهية ، التي

تنطلق أساساً من مبدأ الهوية واستحالة اجتماع النقيضين ، وعالم الواقع المتغير المتبدل الزماني .

في ضوء هٰذه الرؤية قررت دراستنا ان البحث عن الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع بحث لامسوغ له من حيث الاساس . لان ميدان كل منهما يختلف عن الآخر ، ولان سياق قضاياهما واحكامهما مختلف . فالاستفهام المطروح علىٰ بساط البحث هنا : هل ان مايقرره العقل يقرره الشرع ام لا؟ استفهام خاطئ اساساً؛ لان العقل المحض ليس بوسعه ان يحدد احكام السلوك العملي علىٰ ارض الواقع الموضوعي ، وفي زحمة حياة الانسان ، بينا جاءت احكام الشريعة لمعالجة هٰذا الواقع ووضع سلم لأولوياته .

وفي ضوء رؤيتنا لطبيعة العقل العملي وأفقه ، وطبيعة ميدانه واحكامه إتضحت لنا جدوىٰ استخداماته التفصيلية في ابحاث علم أصول الفقه . ان البحث في علم اصول الفقه يسعىٰ بطبيعته الىٰ رسم قواعد استنتاج الحكم الشرعي ، فهو قواعد واسس استنباط الحكم الشرعي ، هٰذا الحكم الذي يكتشف في ضوء النص والممارسة الانسانية الموضوعية (فعل المعصوم ، وتقريره) ، ومن هنا تأتي هٰذه القواعد بالضرورة منسجمة منهجياً مع طبيعة موضوعها . هٰذا الموضوع الذي يقرأ ويكتشف عبر مواضعات العرف وقرائن الحال وتركة التاريخ الروائي . فمادة هٰذا الموضوع استقرائية في الصميم . بعدية تعتمد واقع التشريع والخبرات التي يتسلح بها المجتهد في عملية استنباطه للحكم .

من هنا لاحظت دراستنا ان العقل العملي المحض لايمكن ان يكون له دور في تحديد مناهج الاستنباط الفقهي ، مالم يفقد طابعه القبلي فيكون في احسن صوره سيرة عقلائية ، يكتشف الحكم الشرعي منها ، في ضوء امتدادها الىٰ عصر التشريع . وهٰذا يعني الغاء دور العقل المحض ، وعدم امكانيته علىٰ انارة الموقف في عملية اكتشاف الحكم وتحديد قواعده .

اما منهجنا في هٰذه الدراسة فهو منهج تحليلي خالص ، اعتمدنا منطق تحليل المفهوم ، كما اعتمدنا تحليل القضية وتحديد هويتها . فحاولنا تجنب ايهام اللغة وفخامة المصطلح وما احيط به من جو . علىٰ ان نؤكد للحق والتاريخ ان بذور هٰذا المنهج وبعض مفرداته استوحيناها من فكر معلمنا واستاذنا السيد محمد باقر الصدر . فحينما اصدرنا حكم تسريح القيد المموه ـ الذي اكدته بعض دراسات علماء اصول الفقه والكلام وحتىٰ الحكماء ـ اعني «العقلاء بماهم عقلاء» ، فقد سبقنا الصدر الىٰ نقد هٰذا القيد . وحينما عالجنا مفهوم «العدل» فقد كانت بدايتنا من حيث انتهىٰ هٰذا الراحل الفذ .

لكن المؤسف ان هٰذا الرجل العظيم الذي انتفض من بين ركام تراث واسع الابعاد ، لم يتح له عمره القصير بالقياس الىٰ مهمته من اتمام رسالته العلمية والفكرية . لقد وقفت عنده كثيراً ، وطبيعي ان نقف معه وعنده ، فهو معلمنا ومن هنا نحن اقدر علىٰ التفاعل مع معطياته ، وهضم افكاره ، وفهم لغته ، ومناقشته . وهٰذه زاوية ذاتية تفرضها طبيعة البشر ، ثمّ زاوية اخرىٰ وهي موضوعية البحث ، اذ يمثل الصدر ـ كما يتفق عليه اغلب المحققين ـ

نهاية تطور الفكر الاصولي الحديث في مدرسة الشيعة الامامية .

يبقىٰ ان اؤكد في ختام هٰذا القسم من البحث دعوتي المخلصة لكل الباحثين والمحققين المنصفين ان يقرؤا هٰذه الدراسة قراءة موضوعية جادة ، وان يكون لهم دور في تصويب ونقد مفرداتها ومنهجها ، وان يثار البحث في جوانب موضوع دراستنا ، هٰذا الموضوع الحيوي ، الذي يمس مصير معرفتنا عامة .

وأؤكد ايضاً ان اغفال واهمال موضوع هٰذه الدراسة يعني اغفالاً واهمالاً لدور البحث العلمي في جامعاتنا العلمية ، هٰذا الاهمال الذي يفتح نوافذ الخطر الفكري ؛ اذ علينا ان نبقىٰ نسمع من الآخرين ، دون ان تكون لنا الدربة اللازمة امام الخطير الداهم منهجياً وعقائدياً احيانا . واستطيع تشبيه الموقف السلبي امام اعادة الحيوية لابحاثنا المعرفية بالموقف السائد في بداية هٰذا القرن ، حيث لم يتنبه جل السلف لخطر الفكر المادي ، او قل لم يبذل الاهتمام المطلوب في معالجة هجوم المادية الحديثة ، إلّا بعد ان غزانا في عقر دارنا ، ولولا النوابغ الذين منّ الله بهم علىٰ امتنا ، لما استطعنا ـ حتىٰ في النصف الثاني من القرن العشرين ـ من التحصن الثقافي ، والتترس في خنادق الدفاع!

وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين

٦/ صفر/١٤١٧هـ

الأسس العقلية

دراسة في المنطلقات العقلية للبحث في علم أصول الفقه

الجزء الثاني

مدخل

هذا هو الجزء الثاني من دراستي «الاسس العقلية»، الذي يمثل دراسة في المنطلقات العقلية للبحث في علم اصول الفقه. وقد انتهى بنا الجزء الاول الى حجية العقل، او قل حجية الدليل العقلي. فبدأنا من «العقل العملي» وتطبيقاته في علم اصول الفقه.

وقد قامت قراءتي للعقل العملي على اساس حاجة دارسٍ، اراد تمحيص دور العقل ومدى استخداماته وسلامة هذه الاستخدامات في حقل علم اصول الفقه. ولاحظت ان الاتجاه العام لدى علماء اصول الفقه في مدرستنا (الشيعة الامامية) يتبنى وجهة نظر علماء الكلام العقليين في موضوع تقويم قضايا العقل العملي. ثم في ضوء رؤية تقويمية نقدية للموقف الكلامي قررت نقد وتقويم البحث في علم اصول الفقه على اساس تحليلٍ مستأنف ومحايد لمقولات العقل العملي، وهذا ما حصل بالفعل.

اما اليوم فانني اجد حاجةً ملحة لدراسة الجهد الكلامي، كما هو، على ان تكون دراسة وصفية موضوعية، نحلل في ضوءها علاقات الافكار ونحدد نسبها وانحدارها، ثم نخلص الى تقويم في ضوء رؤية البحث، التي هي رؤية قبلية بالطبع. اي اننا لا نريد ان نحمّل فهمنا وما انتهى تحليل الموقف من العقل العملي لدى باحث في القرن الخامس عشر الهجري على فهم وتحليل معطيات الدرس الكلامي خلال القرون الاولى للهجرة. هذا ما نسعى اليه بجد؛ وفي ضوء هذا السعي لرؤية التركة كما هي نستطيع ان نفهم حجم الاثر الذي تركه علم الكلام على الحياة الاسلامية بعامة، وعلى وجه الخصوص على مدارس الاستنباط الفقهي ومراكز التقنين التشريعي. ومن ثمّ يأتي هذا البحث جزءً تكميلياً لما انجزته سلفاً في هذا الحقل.

على ان ما اجده من حاجة ملحة في هذا المضمار عبر هذه المرحلة من المتابعة للاسس العقلية، التي انطلق منها البحث في علم اصول الفقه، لايعني عدم سلامة المنهج الذي تابعته في الجزء الاول من «الاسس العقلية»؛ اذ كنت اقدر هناك ان الرؤية السليمة لموضوع البحث «العقل العملي» تقتضينا ان نستأنف البحث في معالجة هذا الموضوع، لنضعه في مساره المعاصر، وضمن اطار رؤية اقرب لموضوعية البحث.

ان هذه الرؤية او قل الزاوية، التي كنت انظر من خلالها الى موضوع البحث هي التي تفرز حاجة دراسة مستقلة للعقل العملي في ضوء الدرس الكلامي؛ اذ استندت تلك الرؤية الى تحميل الدرس الكلامي

جل التشويش الذي وقع به البحث في علم اصول الفقه، وهو يستخدم العقل العملي اداةً من ادوات الاثبات. واكتفيت باثارة بعض الاشارات الي هذا التشويش، دون ان أُقيم بين يدي البحث الادلة الاثباتية المقنعة على صحة ما ادَّعي.

لقد اقام الدرس الاصولي المعاصر بحثه للعقل العملي تحليلاً وتوظيفاً على ركام مجموعة الهفوات، التي تسجلها رؤيتنا لابحاث المتكلمين. ومن هنا كنا مضطرين ونحن نبحث عن توظيف «العقل العملي» في ابحاث علم اصول الفقه الى تجاوز السياق المرتبك الذي خلفه البحث الكلامي.

ولكن هناك استفهاماً يطرحه منهج النقد وتفرضه موضوعية البحث: من قال لنا ان ما انتهينا اليه من رؤية بشأن الارباك والتشويش الذي يعاني منه البحث الكلامي امر واقع، وليس خطأ في التقدير، خصوصاً ونحن ممن لايؤمن بحجية القطع الذاتي؟ من هنا حاولت الخروج من هذه الاشكالية من خلال اعادة قراءة الدرس الكلامي لنظرية «الحسن والقبح العقليين». ساعياً ان تكون هذه القراءة مراجعة موضوعية تحليلية لوجهٍ من وجوه حركة العقل الاسلامي - في ضوء ما توفره الوثائق والبيانات التاريخية - عسى ان يضحى زاوية من الزوايا، التي تنير السبيل امام الدرس المعاصر للعقل العملي، بما لهذا العقل من آثار نظرية وعملية على واقع التشريع والسلوك والاخلاق.

وتحقيقاً لموضوعية الدرس ايضاً سعيت الى تنويع زوايا النظر لموضوع

البحث. سواءٌ في الجانب الوصفي التحليلي ام الجانب النقدي المقارن. دون ان اغفل العنصر التاريخي، بوصفه احد اهم روافد الرؤية الواضحة. وفي الجانبين الوصفي والنقدي سعيت ان اغيّر موضع الباحث وزاوية رؤيته لمدرسة العقل الكلامية في موقفها من قضايا الحسن والقبح العقليين «العقل العملي».

ولعل التحديد الدقيق لما نعنيه من «العقل العملي» يعيننا على ورود هذا البحث، الذي يفقد جدواه دون ضبط المصطلح وتحديد الدلالة، ودون اداة تحليلية دقيقة ننأى بها عن الخلط والالتباس، الذي لّف هذا البحث.

أُستخدم مصطلح الحكمة العملية والعقل العملي لدى «ارسطو» ومدرسته، دالاً على ما يقابل الحكمة النظرية والعقل النظري، اللذين يبحث الارسطيون عن «البرهان» والعلم والحقيقة اليقينية في دائرتيهما. ومن ثمَّ يخرج العقل العملي والحكمة العملية عن دائرة النظرالبرهاني فيدخلان في دائرة التدبير والتأديب، حيث يخضعان لعالم الخبرة والممارسة العملية الانسانية:

«العقل العملي هو قوة بها يحصل للانسان، عن كثرة تجارب الامور وعن طول مشاهدة الاشياء المحسوسة، مقدمات يمحنه بها الوقوف على ما ينبغي ان يُؤْثر او يجتنب في شيء شيء من الامور التي فعلها الينا»[1]. ومن هنا جاءت الحكمة العملية في «ثلاثة اقسام: علم

(١) فصول منتزعة، ابو نصر الفارابي، حققه الدكتور فوزي نجار، ط٢ ـ ١٤٠٥هـ، ص٥٤.

الاخلاق وعلم المنزل وعلم السياسة»[1].

نعم اتجه الحكماء (مدرسة ارسطو) صوب عدّ قضايا الاخلاق واحكامها في اطار عالم المواضعة والاعتراف والاعتبار العام، «وقالت الفلاسفة: ان الحكم بذلك مقتضى العقل العملي، فان الاعمال لا تنتظم الا بعد الاعتراف، وليس بمقتضى العقل النظري، فان الحكم بذلك ليس في الوضوح عند العقل النظري كالحكم بان (الكل اعظم من الجزء)»[2].

وقد اتجهت في دراسات سابقة الى وسم مدرسة الحكماء بـ «مدرسة الاعتبار والمواضعة»، وبهذا يدخل تحت هذا الاطار جل الاتجاهات الغربية الحديثة في «فلسفة الاخلاق»، التي يمثلها حكماء وعلماء نفس واجتماع، اتجهوا جميعاً الى ربط القيم الخلقية بعالم الخبرة والمصلحة العامة، التي تقرر احكامها في ضوء التجارب.

وكان التقويم المنطقي للقضية ـ لدى المناطقة الارسطيين ـ هو منطلق اتجاهي ورؤيتي، حيث ان المنطق الارسطي في تحليله لمادة القضية اخرج الاحكام الخلقية والعملية من دائرة البرهان، وادخلها في زمرة المشهورات والقضايا المعترف بها، وما اسماه «التأديبات الصلاحية» و «الآراء المحمودة».

لكنني اليوم لم اجد موقف مدرسة الحكماء متبلوراً في ضوء النظرة

---

(١) (٣٠) اقسام الحكمة، ص ٥٢٦، الخواجه نصير الدين الطوسي. مجموعة رسائل وفوائد كلامية، مطبوعة ضمن تلخيص المحصل، دار النشر: جامعة طهران.

(٢) المصدر نفسه، تلخيص المحصل، الطوسي، ص ٣٣٩.

الشاملة لتراث هذه المدرسة، على غرار تبلوره في درسهم المنطقي. اذ الموقف الواضح ـ الذي سجلوه في المنطق ـ ازاء الاحكام الاخلاقية «العملية» لا يحتفظ بوضوحه حينما تقرأ تفاصيل نظرياتهم الاخلاقية.

وقد لاحظت ايضاً هذا التذبذب والتشويش في درس نظرية العلامة الطباطبائي (وهو اهم دعاة مدرسة الاعتبار والمواضعة المعاصرين)، حيث ادخل المرحوم الطباطبائي عنصراً اضافياً الى ميدان بحثه، فاستخدم «الفطرة» كمفهوم لاحق لنظريته في الاعتبار. ولاحظت التشويش ايضاً في موقف علماء اصول الفقه المحدثين، الذين ذهبوا مذهب الحكماء في تقويم احكام العقل العملي؛ فقد ادخل هؤلاء قيداً اضافياً ليحفظ لاحكام العقل العملي طابعاً مميزاً بين احكام العقلاء والاعتبارات العامة، فقرروا انها احكام العقلاء «بما هم عقلاء».

ولعل اهم عوامل التأثير على تذبذب مدرسة الحكماء بين الاتجاه صوب اعتبارية الاحكام الخلقية وتفسيرها على اساس الدربة والتربية والتدبير، وبين منح هذه الاحكام السلوكية قيمة عقلية متعالية هو: موقف هؤلاء الحكماء في تفسير حركة النفس واتجاهها نحو «الكمال»، وربط الكمال بالخير، وتفسير الخير بالوجود ومعادلة الشر للعدم. ثم ربطهم للفضيلة بالكمال؛ لقد ادى هذا الموقف الى تأرجح نصوص الحكماء بين الوفاء لمنطق البرهان، وبين اخذ الموقف نفسه بنظر الاعتبار. وهذا موضوع يستدعي بحد ذاته درساً مستأنفاً ومستقلاً.

يهمنا ان نعود الى العقل العملي وتحديد ما نعنيه في درسنا منه. فقد

اكدنا في بحوث سابقة على وحدة العقل الانساني وتنوع احكامه، هذه الاحكام التي يمكن تقسيمها من زاوية من الزوايا الى قسمين اساسيين: احكام تتناول ما هو كائن خالٍ من ضرورة عملية، واحكام تتناول ما يجب ان يكون عليه سلوك الارادة العاقلة. ولعل هذا التحديد هو اوفق تحديد للمصطلح في ضوء استخداماته بعامة، سواء لدى مدرسة الحكمة الارسطية ام لدى البحث العقلي المعاصر.

لكن بحثنا لا ينصب على هذين الاتجاهين، بل يتركز على درس مقولات العقل العملي في ضوء معطيات البحث الكلامي، الذي يعني دراسات علماء الكلام المسلمين. فما هي مساحة درسنا في اطار هذه الدراسات؟

نبدأ في قراءتنا للعقل العملي لدى علماء الكلام من مرحلة النضج الكلامي، فيكون خيارنا القاضي عبد الجبار الهمداني، كاهم ممثل لمدرسة العقل في مرحلة تكاملها. نقرأ نظام الهمداني الفكري الى جانب رؤية بصيرة لنظام معاصره الشيخ المفيد ومدرسته (المرتضى والطوسي)، فيتسنى لنا متابعة تطور نظرية «العقل العملي»، واستبصار وضعها الراهن في مدرسة الفقه والاجتهاد.

على ان تكون قراءتنا لمدرسة العقل قراءة مقارنة بين معطيات هذه المدرسة وبين معطيات خصمها الرئيس «الاشاعرة». وسوف نعنى في هذا البحث بمتابعة تاريخية للافكار، فنصف الافكار كما جاءت في نظام مدرسة العقل، ابان نضجها في القرن الرابع الهجري، ونحاول تحليل علاقتها

بتاريخها، فنكشف منابعها وجذورها، لنكون بعد ذلك احراراً في نقد هذه الافكار وتقويمها في اطارها الحقيقي، وفي ضوء معيار البحث.

اما لماذا البدء من مرحلة النضج الكلامي؟

انه خيار الباحث، وانما يصح هذا الخيار اذا كانت البداية بمرحلة التكامل، مشفوعةً بقراءة تأريخية، تتابع الجذور وتكشف عن طبيعة التطور العقلي. مضافاً الى: ان الآثار التي تتركها مدرسة العقل، بل التي نشهدها لمجمل التركة الكلامية في العقل المعاصر انما هي آثار مرحلة النضج، فالتركة الكلامية للقرن الرابع الهجري هي نهاية عصر التحليل والدرس الكلامي (اذا استثنينا الدور الذي لعبه نصير الدين الطوسي في دائرة الفكر الشيعي)، وتكاد العصور المتأخرة تتلقى هذا التحليل والدرس فتاوى نهائية تقلدها وتنسج على منوالها.

ثم هناك سمة سوف تطبع هذا البحث (وهي سمة ذاتية). وهي اننا سنتوخى الاختزال، ونعمد في تقويمنا الى حذف الاضافي، الذي يثقل الرؤية ويشوش البصيرة. وسوف لا يكون الاختزال هدفاً في الوصف والتقرير، بل سنحاول تقرير الوقائع ـ ما وسعنا ـ تقريراً موضوعياً نزيهاً. وهو ايضاً (اي الاختزال) ليس هدفاً بذاته، لا في التحليل، ولا في النقد والتقويم. بل هو اداة من ادوات الوضوح، الذي نهدف اليه في كل دروسنا وابحاثنا. هذا مضافاً الى:

ان هناك جهوداً لا يصح اغفالها، وتكرار البحث فيما اثارته وانتهت

اليه من نتائج. واحترام هذه الجهود - التي تستحق الاحترام - يفضي الى اختزالية، يستغني البحث فيها بالاشارة وارجاع القارئ لمتابعة ما انجزه المحققون الآخرون.

لاحظت في بحوث سابقة ان فكرنا العقيدي والتشريعي خاصةً يعتمد بشكل اساس على تركة القرن الرابع الهجري الكلامية، وقد تسنى لهذه التركة ان تساهم مساهمة لصيقة بالبحث العقائدي، وتلون البحث في علم اصول الفقه بلونها، وتفرض على العقل الاصولي نتائجها ومعطياتها. وقد قررت - فيما سبق - ان هذه التركة اثقلت البحث في علم اصول الفقه، وكانت لي رؤية وموقف ازاء هذه التركة وما لعبته من دور. اما في هذا البحث فسوف نسعى بوضوح الى وقفه جادة مع واقع التركة الكلامية - في اهم وجوهها -؛ لنرى بعد ذلك كيف نستطيع ان نركب رؤانا المعاصرة مع هذه التركة، التي نالت تقديساً، لا تسوغه مدرسة الاجتهاد.

اجل؛ اننا نريد وضوحاً وايضاحاً في اطار مدرسة الاجتهاد، هذه المدرسة، التي تعني في اهم اهدافها، النقد والتقويم البصير القائم على اساس الدليل. ومن ثمَّ لا تسوغ التقديس، الذي يحوّل احترام جهود السلف من العلماء والمحققين الى تقليد وعصبية، يركن اليها دعاة تجهيل الامة.

نشأ علم الكلام الاسلامي بهدف الدفاع عن العقيدة، وقام على اسس ومباديء، هي في جوهرها اجتهادات علماء وباحثين، افضت الى رؤية اجتهادية في حقول مختلفة من المعرفة. وكان العقل العملي ورؤيته اهم

الركائز التي انطلق منها البحث الكلامي، وأثار الخلاف المستطير بين مدارسه، الذي مس حياة الناس، وتوسل بالسلطة كسلاح، واستخدمته كاداة! وهذا هو احد اهم دوافع دراستنا النقدية للعقل العملي في ضوء الدرس الكلامي.

لقد احتل العقل العلمي مركزاً رئيسياً في نظام المعرفة الكلامية. ومن هنا يضحى فحص وتقويم هذا المركز المعرفي اهم واولى الجهود، التي يجب ان تبذل على طريق تثوير التراث واعادة الحيوية للبحث العقيدي. اذ لا نشك في ضرورة هذا التثوير، كما نشك بان التراث (الذي هو جهد علماء السلف) قادر بكل وجوهه على الاجابة على كل الاسئلة التي يثيرها العقل الحديث.

وكيف يمكن ذلك؟ لماذا جاز لعلماء القرن الثاني الهجري ان يطرحوا ما لم يطرحه عصر التنزيل من اسئلة واجابات؟ ولماذا جاز لخلفهم في القرون المتوالية طرح الجديد، وتقديم انظمة فكرية مختلفة في المنطلقات والنتائج؟

لدينا نص خالد «القرآن الكريم»، وندّعي لهذا النص القدرة على التحدي، والوصل بين عالم الغيب وعالم الشهادة، هذا هو المقدس، اما اجتهاد العقل البشري فهو محترم اذا توفر على اسباب الاجتهاد المشروعة، ولا يرقى الى مرتبة التقديس. على ان الاجتهادات المشروعة المختلفة في اطار النص وجه من وجوه خلود هذا النص، القادر على استيعاب التنوع.

على ان اشير هنا الى اشكالية «المقدس» في الفكر؛ (نعم في الفكر، ومن زاوية معرفية خالصة، اما المقدس في حياة الناس، وكيف يحظى بالتقديس، ومشروعية مسه ونقده ... وحصانة ايمان السواد او المخاطرة به، فهذا شأن آخر وبحث غير محرر). المقدس في الفكر الاسلامي هو المنزه عن الخطأ، الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه. وقد تجلى المقدس في الاسلام عبر «النص الالهي»، هذا النص الذي قرر بدوره حجم دائرة المقدس، ومن ثمّ يضحي «القرآن الكريم» النص الوحيد الذي يحمل في ذاته شهادة الٰهيته، فتقديسه.

واخيراً اؤكد ان هذا البحث جهد انساني، سعيت فيه ان يأتي جاداً موضوعياً شاملاً، وهذا مطمح عزيز، يستدعي نقد الباحثين وتقويمهم. آملاً ان يتحلى جيل الشباب بروح رياضية توفر لهم فروسية العلماء، حيث الجرأة في النقد مقرونة بالانصاف. والله اسأل ان يأخذ بيد الجميع نحو البحث العلمي الجاد في مختلف فروع المعرفة البشرية، بما يُهيء لامتنا نهضتها ورشدها، والله من وراء القصد.

عمار ابو رغيف

١٨/ محرم/١٤١٨

(١)

العقل العملي وموقعه في منظومة فكر القاضي

ذهب بعض الباحثين[١] الى عدّ فكرة الواجب العملي محوراً نووياً لكل منظومة القاضي عبد الجبار الهمداني (٣٢٠ـ ٤١٥هـ)، اي: ان الواجب الاخلاقي وما ينبغي عمله هو منطلق حركة العقل لدى القاضي عبد الجبار. فماذا يجب على الارادة الحرة العاقلة؟ من هنا بدأ الهمداني في بناء منظومته الكلامية.

ونلاحظ في افق آخر ان العقل الاسلامي بدأ اثاراته واتجاهاته انطلاقاً من اسئلة عملية ترتبط بسلوك الآدميين، فامام التواءات الاحداث ومفاجئات التطورات الاجتماعية والسياسية وقف الموحدون المسلمون وقفة

(١) نظير الدكتور عبد الكريم عثمان في كتابه «نظرية التكليف»، ومارتين مكدرموت في كتابهTHE THEOLOGY OF AL - SHAIKH AL - MUFID.

استفهام: هل هم احرار فيما يجري من احداث تجاوزت في المنظور الظاهري قدرة الآدميين على ضبطها؟ هل هم احرار ام انه قضاء مكتوب وقدر لازم؟

هناك اتفاق ـ في حدود متابعتي ـ على ان قضية الحرية الانسانية هي اولى الاشكاليات، التي طرحت بشكل منظم في تاريخ العقل الاسلامي، وهي اي الحرية: استفهام عن المسؤولية الانسانية، وهل للانسان حرية وارادة تقرر في عالم الفعل ام لا، من ثم فهل هناك مسؤولية ام لا؟

اذن؛ انطلقت حركة العقل الاسلامي من محيط الحكمة العملية، ومن فلسفة الاخلاق بدأ العقل رحلته في تاريخ الفكر الاسلامي. ثم اضحت مركز تفكير مدرسة العقل الكلامية في مرحلة نضجها على يد القاضي عبد الجبار الهمداني في بغداد ابان القرن الرابع الهجري، الذي ساحاول عرض نظريته بشأن العقل العملي، بغض النظر عن هذا الحكم التقويمي العاجل، الذي يصح استيضاحه من خلال العرض فحسب.

اجل، وانا احاول البدء في عرض نظرية القاضي الهمداني تطرح لدي استفهامات وتصورات تمس بالدرجة الاولى فهمي لنظريته، لكن هذه الاستفهامات ـ وان بدت للوهلة الاولى مرتبطة بعالم عرض ووصف النظرية ـ ترتبط في التحليل النهائي بموقف تقويمي نقدي، وتطرح على قراءة نظرية القاضي في ضوء معطيات فكر واتجاه الباحث. ومن هنا قررت استبعاد منهج قراءة القاضي في ضوء هذه الاسئلة، واتجهت الى محاولة عرضها، كما هي، وفي ضوء المعطيات الداخلية لنصوصه المتوفرة بايدينا:

توزع البحث الكلامي المعتزلي على خمسة ابواب، تبعاً للمأثور عن المعتزلة من اصول، حيث تلخص الموقف المعتزلي ـ كما سجله الخياط في «الانتصار» ـ في خمسة اصول: التوحيد، العدل، المنزلة بين المنزلتين، الامر بالمعروف والنهي عن المنكر، الوعد والوعيد. وقد تابع القاضي هذه الاصول منهجياً في «شرح الاصول الخمسة»، وقد تمسك في «المغني» بروح هذه الاصول، دون ان يلتزم حرفياً بها، بل اجرى تعديلاً منهجياً على طريقة اشتقاقها وترتيبها في كتابه «المغني في اصول الدين» او «المغني في ابواب التوحيد والعدل».

يهمنا ان نمضي مع القاضي من التوحيد، لنرى موقع العقل العملي في موقف القاضي واسلافه من قضية الالوهية، لكن هناك موضوعاً يشكل مدخل قراءتنا لهذا البحث، والبداية التي ينبغي اعتمادها، على غرار اعتماد القاضي ومدرسة الاعتزال بعامة على هذا الموضوع؛ اعني قراءتهم للعقل وطبيعة ما يتوفر عليه من احكام:

صنّفوا العلوم الى علوم ضرورية وعلوم اكتسابية، وارادوا بالعلم الضروري «**العلم الذي لا يمكن العالم نفيه عن نفسه بشك ولا شبهة. وان انفرد**»[1] فالعلم الضروري هو العلم الذي لا يقع تحت اختيار الانسان، بل يخلقه الله. وقد اطلقوا على العلوم الضرورية مصطلح «العقل»، وهذا هو اتجاه عامة المتكلمين ـ كما اكده ووثقه الدكتور عبد الكريم عثمان في «نظرية

---

(١) شرح الاصول الخمسة، قاضي القضاة عبد الجبار بن احمد، حققه الدكتور عبد الكريم عثمان، الطبعة الثانية، ١٩٨٨، مصر ـ مكتبة وهبة، ص ٤٨.

التكليف»[1]، وقد قرر القاضي هذه الفكرة في المغني قائلاً:

«واعلم ان العقل هو عبارة عن جملة من العلوم مخصوصة متى حصلت في المكلف صح منه النظر والاستدلال والقيام باداء ما كلف»[2].

ولكن ما هي هذه العلوم المخصوصة (العلوم الضرورية) التي يستند اليها القيام بالتكليف؟ يؤكد اغلب المتكلمين على ان هناك علوماً ضرورية ترتبط بالمعرفة النظرية، وتحتل هذه العلوم قاعدة الهرم المعرفي، او قل بداية المعرفة الانسانية المعقولة لديهم. الا اننا نسأل عن المعرفة الضرورية التي ترتبط باحكام السلوك وباداء الواجب العملي، فما هي هذه المعرفة وما هو مركزها في العقل العملي؟ يؤكد القاضي الهمداني على ان كمال العقل:

«ان يعرف بعض المقبحات وبعض المحسنات وبعض الواجبات فيعرف قبح الظلم وكفر النعمة والكذب الذي لا نفع فيه ولا دفع ضرر ويعلم حسن الاحسان والتفضل ويعلم وجوب شكر النعم ووجوب رد الوديعة عند المطالبة، والانصاف، ويعلم حسن الذم على القبيح اذا لم يكن هناك منع وحسن الذم على الاخلال بالواجب مع ارتفاع الموانع، وانما يجب حصول هذه العلوم لانها لو لم تحصل لم يحصل للمكلف الخوف من الا يفعل النظر وابتداء التكليف متعلق به، ولانه لا يصح منه العلم بالعدل الا معه، لانه متى لم يعرف الفرق بين

---

(١) نظرية التكليف، الدكتور عبد الكريم عثمان، مؤسسة الرسالة ١٩٧١، ص ٧٥.

(٢) المغني في ابواب التوحيد والعدل، القاضي ابي الحسن عبد الجبار، تحقق محمد علي النجار، وعبد الحليم النجار، القاهرة ١٩٦٥، ج ١١، ص ٣٧٥.

الحسن والقبيح لم يصح منه ان ينزه القديم تعالى عن المقبحات ويضيف اليه المحسنات وكثير من الالطاف والمصالح لا تتم الا معه. ولا يصح ان يعلم سائر القبائح المكتسبه عقلاً وسمعاً الا بان تحصل هذه العلوم فيقيس عليها غيره»[1].

اذن فالمعارف العقلية الضرورية اساس لاحكام العقل العملي الاكتسابية، التي تشتق في ضوءها. وعلى اساس هذه العلوم الضرورية العملية يقوم التكليف والواجب العقلي العملي، وعلى اساسها يتم النظر في معرفة الله وتوحيده وعدله. ومن ثمَّ فهي بداية ايضاً لمعرفة الاعلام والنبوة والسمع (القرآن والسنة).

نعود الى «التوحيد» الاصل الاول في العقيدة، حيث يؤكد القاضي ان معرفة الله ليست معرفة ضرورية، اي ان الاعتقاد بالله ليس أمراً بديهياً، لا دافع له من قبل العقل البشري. بل تدخل معرفة الله في اطار المعرفة الكسبية التي تقوم على اساس النظر والاستدلال. ولكن الدافع والمحفز الى هذه المعرفة انما هو العقل العملي، فهو منطلق الحصول على هذه المعرفة.

يقول القاضي:

«ان سأل سائل فقال: ما اول ما اوجب الله عليك؟ فقل: النظر المؤدي الى معرفة الله تعالى لانه تعالى لا يعرف ضرورة، ولا بالمشاهدة، فيجب ان نعرفه بالتفكير والنظر»[2].

---

(١) المغني، ج١١، ص ٣٨٤.

(٢) شرح الاصول الخمسة ص ٣٩.

ثم يقول: «**الخوف من الضرر أساس وجوب النظر**»[1].

«**واسباب الخوف عديدة ... اختلاطه بالناس وسماع اختلافهم في الاديان ... وربما يكون بخاطر من جهة الله تعالى**»[2].

ويدعم وجوب النظر لمعرفة الله تعالى بالدليل العقلي قائلاً:

«**ثم ان الدليل على ان معرفة الله تعالى واجبة هو انها لطف في اداء الواجبات واجتناب المقبحات وما كان لطفاً كان واجباً لانه جارٍ مجرى دفع الضرر عن النفس**»[3].

يتضح في ضوء هذه النصوص:

١ ـ ان معرفه الله ليست معرفة بديهية ضرورية، بل تأتي جرّاء النظر والبحث، وتستند الى دليل (هذه هي وجهة نظر القاضي عبد الجبار).

ويبدو ان هذا الموضوع من المواضيع التي أثير بشأنها الخلاف في بدايات التفكير العقلي الاسلامي. تلاحظ ذلك في النص التالي للشيخ المفيد:

«**اقول: ان المعرفة بالله ـ تعالى ـ اكتساب، وكذلك المعرفة بانبيائه، وكل غائب. وانه لا يجوز الاضطرار الى معرفة شيء مما ذكرنا. وهو مذهب كثير من الامامية والبغدادين من المعتزلة خاصة. ويخالف فيه البصريون من المعتزلة، والمجبرة والحشوية من اصحاب الحديث**»[4].

---

(١) شرح الاصول الخمسة ص ٦٧.

(٢) شرح الاصول الخمسة ص ٦٨.

(٣) شرح الاصول الخمسة ص ٦٤.

(٤) اوائل المقالات، الشيخ المفيد، مؤسسة مطالعات اسلامي، جامعة طهران، ١٤١٣هـ، ص ١٧.

٢ ـ هناك خلاف ايضاً حول تحديد هوية اول الواجبات، وهل هو النظر او المعرفة او الشك؟ وهذا امر لا يعنينا الخوض فيه.

٣ ـ ان وجوب النظر لمعرفة الله تعالى ـ عند المعتزلة ـ وجوب عقلي، بمعنى ان العقل يدركه بشكلٍ مستقل عن السمع، خلافاً للاشاعرة[١].

٤ ـ يتكأ القاضي في اثبات وجوب النظر على مبدأ ضروري ـ عند المعتزلة ـ وهو وجوب دفع الضرر. لكنه يقرب الاستدلال على الوجوب بقاعدة اللطف! على ان المتبلور لدى خصومهم من فهم هو ما قرره عضد الدين الايجي قائلاً:

«واما المعتزلة ... يقولون المعرفة واجبة عقلاً لانها دافعة للخوف الحاصل من الاختلاف وغيره وهو ضرر ودفع الضرر عن النفس واجب عقلاً»[٢].

واذا اردنا ان نتعرف على موقف متكلمي الامامية حول هذا الموضوع نلاحظ ان الشيخ المفيد يقرر:

«واتفقت الامامية على ان العقل محتاج في عمله ونتائجه الى السمع وانه غير منفك عن سمع ينبه العاقل على كيفية الاستدلال، وانه لابد في اول التكليف وابتدائه في العالم من رسول، ووافقهم في ذلك اصحاب الحديث. واجمعت المعتزلة والخوارج والزيدية على خلاف ذلك، وزعموا ان العقول تعمل بمجردها من السمع والتوقيف»[٣].

---

(١) المواقف، عضد الدين الايجي، عالم الكتب ـ بيروت، ص ٢٨.

(٢) المصدر السابق، ص ٣١.

(٣) اوائل المقالات، ص ٧ ـ ٨.

الا ان هذا الاتفاق الذي اكده المفيد في الوسط الامامي لم يقره الجميع، مضافاً الى ان اتفاقاً حصل اثر موقف الشريف المرتضى (تلميذ المفيد) المؤازر تماماً لموقف مدرسة الاعتزال في هذا المجال، فقد تابع متكلموا الامامية منذ المرتضى والشيخ الطوسي، وحتى الخواجه نصير الدين ومدرسة الحلة (حيث تمثل الموقف النهائي لعلم الكلام الامامي)، تابعوا الموقف المعتزلي في هذا المجال. يقول المقداد السيوري:

«اختلف الناس في اول الواجبات على المكلف، فقال ابو هاشم: انه الشك، لان النظر عنده يجب ان يكون مسبوقاً بالشك. وقال معتزلة البصرة وابو اسحاق الاسفرائيني والسيد المرتضى وابن نوبخت انه النظر.»[1]

مما يشير الى موقف النوبختية القريب في اغلب المواضيع الى اتجاه ومنهج المعتزلة، مما يعني ان متكلمي الامامية في نهاية القرن الثالث يميلون الى استقلال العقل، ولا اقل من التردد في ما نقله المفيد من اتفاق.

على كل حال سجل المرتضى موقفاً واضحاً في متابعة استاذه القاضي عبد الجبار في هذا الموضوع؛ اذ قرر:

«اعلم ان جهة وجوب النظر في الدين والدنيا واحدة، وهي خوف المضرة بتركه وتأجيل دفعها بفعله، فيجب النظر تحرزاً من الضرر»[2].

---

(١) ارشاد الطالبين الى نهج المسترشدين، جمال الدين المقداد السيوري الحلي، تحقيق السيد مهدي الرجائي، قم ـ ايران، ١٤٠٥ هـ، ص ١١٣.

(٢) الذخيرة في علم الكلام، الشريف المرتضى، تحقيق السيد احمد الحسيني، مؤسسة النشر الاسلامي، قم، ١٤١١هـ، ص ١٦٧.

وغدا هذاالموقف موقفاً رسمياً لمتكلمي الامامية حتى قيام مدرسة الحلة، حيث تبناه الحلي وخلفه من متكلمي الامامية[1]. وتجده واضحاً جلياً في القرن الرابع عشر الهجري عند الامام الشيخ محمد حسن المظفر (ت ١٣٧٥هـ) حيث يقرره مطعماً بلغة علم اصول الفقه الحديثة:

«فان المقدمة الاولى منه وهي: «ان النظر دافع للخوف» وجدانية، لان النظر اما ان يحصل به القطع المؤمن للقاطع او يوجب الامان من جهله لو لم يقطع، لان النظر غاية المقدور، والمقدمة الثانية وهي: «ان دفع الخوف واجب» ضرورية اولية لا تحتاج الى التنبه كالاولى، فان قلت: اين الخوف حتى يوجب دفعه؟ قلت: لا ريب ان كل عاقل يحتمل بالضرورة ان له رباً لازم العبادة، وانه يعاقبه بجهله فيه، وترك النظر في معرفته، والاخلال بعبادته فيحصل له الخوف بالضرورة، فيحتاج الى النظر، ويجب عليه عقلاً»[2].

يهمنا ان نعود الى صلب البحث في التوحيد، حيث اتجه القاضي الاتجاه العام لعلماء الكلام في اثبات الباري، مستخدماً البرهان الكلامي المأثور «برهان الحدوث» لاثبات القديم الصانع تعالى. ثم عكف على البحث في الصفات، حيث تُصنف لدى عامة المتكلمين الى صفات الذات وصفات الفعل، فاتجه في البحث عن صفات الذات اتجاهاً نظرياً يكاد يختفي فيه دور العقل العملي. بينا يتضح دور العقل العملي بشكل بارز في البحث عن

(١) مناهج اليقين في اصول الدين، العلامة الحلي، تحقيق محمد رضا الانصاري، الطبعة الاولى، ١٤١٦هـ، ص ١٠٧ ـ ١٠٩. وراجع السيوري في المصدر السابق.
(٢) دلائل الصدق، الامام المظفر، المجلد الاول، مكتبة النجاح، ص ٢١٩.

صفات الافعال، بدءً من صفة «القدرة».

فمن خلال اثبات القدرة المطلقة لله يُثار الاستفهام المعروف بين المتكلمين: هل الله قادر على فعل القبيح ام لا؟ ثم هل يفعل القبيح ام لا؟ وتتوقف الاجابة على هذا الاستفهام بشكل رئيس على الموقف من مدركات العقل العملي، وهل هناك حسن وقبح عقليان ام لا؟ فالبحث في صفة القدرة يتخذ من الموقف بشأن العقل العملي قاعدة اساسية لنتائجه.

ثم يأتي البحث عن «العدل» كصفة من صفات الباري يتخذها «المعتزلة» اصلاً من اصول العقيدة. وفي هذا البحث يلعب الموقف من قضايا العقل العملي «الحسن والقبح» دوراً اساسياً في اثبات اهم ركائز المعتقد المعتزلي في:

١ ـ ان الله لا يكلف ما لا يطاق.

٢ ـ ان الله لا يعذب الا باستحقاق.

٣ ـ اثبات حرية الارادة الانسانية كشرط اساسي في التكليف.

٤ ـ اثبات قاعدة اللطف الالهي.

٥ ـ استحقاق الجزاء ووجوبه ... .

من هنا يتضح ان العقل العملي يشكل العمود الفقري لنظام القاضي الفكري، كما يشكل العمود الفقري لنظام المعتزلة الفكري. بل يشكل العمود الفقري لمعظم الجدل الفكري، الذي دار بين متكلمي المسلمين، ولازال يلعب دوراً لدى قطاعات واسعة في عالمنا الاسلامي.

(٢)

ـ أ ـ
الحسن والقبح العقليان عند القاضي عبد الجبار

المبادئ الاولية :

اتضح لنا ان مبادئ العقل العملي الضرورية تشكل في نظام القاضي والمعتزلة عموماً المنطلق والعماد لفقرات هذا النظام. ومن ثمّ نأتي هنا لفحص هذه المبادئ وتقويمها لدى القاضي في ضوء سياقها التاريخي.

اتضح في ضوء نصٍ تقدم نقله عن القاضي ان المبادئ الاولية للعقل العملي مبادئ ضرورية، ليس للعقل من خيار في قبولها، نظير المبادئ الضرورية للعقل النظري كاستحالة اجتماع النقيضين، وان الكل اكبر من الجزء. ومن هنا تمثل هذه المبادئ الاولية قاعدة الاحكام الاخلاقية؛ «ولا قبيل

من القبائح الا وله اصل يُعلم قبحه بالاضطرار، ليصح ان يجعل اصلاً فيما يعلم باكتساب»[1].

وهناك سمة اخرى يقررها القاضي لقضايا العقل العملي وهي: ان ما يقرره العقل من وجوب وقبح وحسن وحظر ليس حكماً ينشئه العقل، بل هو ادراك لواقع متقرر خلف العقل، انما يقوم العقل بالكشف عنه والدلالة عليه: «العلم يتعلق بالشيء على ما هو به، لا انه يصير كذلك بالعلم. كذلك الخبر الصدق. فالقول بان العقل يقبّح او يُحسّن، او السمع، لا يصح الا ان يراد انهما يدلان على ذلك من حال الحسن والقبيح»[2].

نأتي لنلاحظ مفهوم «الحسن والقبح»، وما هي بالضبط الدلالة المستخدم فيها هذا المفهوم لدى القاضي وغيره من علماء الكلام؟

القبيح عند القاضي هو: «ما اذا فعله القادر عليه استحق الذم على بعض الوجوه». فيركز القاضي في تعريفه للقبيح على تبعة الفعل، واستحقاق الذم. اما الحسن فيقيمه على نفس الاساس: «اعلم انه لما عُلِمَ بالاضطرار ان في الافعال ما يقع على وجه لا يستحق فاعله بفعله اذا علمه عليه الذم على وجه، وصف بانه حسن»[3]. على ان هذا التحديد لا يمكن ان نعده التحديد النهائي لهذين المفهومين لدى القاضي، وهناك تحديد للقبيح للخياط المعتزلي يربط بين القبح والضرر والعبث «وانما القبيح ما كان ضرراً خالصاً او

(١) المغني، ج٦، ص ٦٤.
(٢) المغني، ج٦، ص ٦٥.
(٣) المغني، ج٦ ـ ١، ص ٣١.

عبثاً محضاً»[1].

ولعلنا نقترب بشكل افضل من تحديد مفهوم القبح والحسن لدى المعتزلة وعامة الكلاميين حينما نلقي الضوء على الخلاف القائم بينهم بشأن مسوغات حمل الحسن والقبح على الافعال:

ذهب القاضي عبد الجبار الى ان الحسن والقبح يترتب على الافعال لوجوه واعتبارت، وليس الحسن والقبح محمولين على الافعال لذاتها او لصفة قائمة فيها.

والقاضي في موقفه هذا يتابع الاتجاه العام لمتأخري المعتزلة: «**فان قيل لمَ لا يقبح القبيح بصفته وعينه على ما يقوله شيخكم ابو القاسم البلخي؟ قيل له لان الفعل الواحد يجوز ان يقع قبيحاً مرة بان يقع على وجه معين وحسناً بان يقع على خلاف ذلك الوجه**»[2] ويبدو ان مدرسة المرتضى تابعت رأي القاضي في هذا الموضوع، اذ يقرر الشيخ الطوسي: «**والقبائح العقلية انما تقبح لوجوه تقع عليها من كونها ظلماً او كذباً او عبثاً او استفساداً**»[3] وهو الرأي الذي تبنته مدرسة الحلة:

«**والحق عندي مذهب المعتزلة، والدليل عليه ان العقلاء باسرهم يمدحون راد الوديعة ويذمون الظالم، فاذا طلب منهم العلة في ذلك**

---

(١) الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد، الخياط، ص ٨٠ نقلاً عن الدكتور احمد محمود صبحي، في علم الكلام (١)، ص١٤٣، دار النهضة العربية - بيروت، ١٩٨٥. على ان مراجعتنا اللاحقة لنص الانتصار لم تتح لنا الاطلاع على هذه الفقرة.

(٢) شرح الاصول الخمسة، القاضي عبد الجبار، ص ٣١٠.

(٣) تمهيد الاصول في علم الكلام، لشيخ الطائفة الطوسي، تحقيق الدكتور عبد المحسن مشكاه الديني، جامعة طهران، ص ١٠٠.

رجعوا الى ان الرد حسن يستحق فاعله المدح، والظلم قبيح يستحق الذم، ولولا علمهم باسناد الحسن والقبح الى الوجوه والاعتبارات التي تقع عليها الافعال، لما صح لهم اسنادهما اليها»[1].

والاستفهام الذي يفرض نفسه هنا هو: ما هي هذه الوجوه التي تقبح الافعال بوقوعها عليها؟ نرجع الى نصوص القاضي، نستنطقها لنقف من بين هذه النصوص المتنوعة على فهم بيّن:

يقول في شرح الاصول الخمسة:

«ان القبيح انما يقبح على وجه نحو كونه ظلماً ... فبان ان الظلم انما قبح لوقوعه على وجه وهو كونه ظلماً»[2].

ويقول في المغني:

«ان القبيح على ضربين: احدهما يقبح لامر يختص به لا لتعلقه بغيره، وذلك نحو كون الظلم ظلماً والكذب كذباً، ونحو ارادة القبيح، والجهل، وتكليف ما لا يطاق، وكفر النعمة، والثاني يقبح لتعلقه بما يؤدي اليه، وذلك كالقبائح الشرعية التي انما تقبح من حيث تؤدي الى الاقدام على قبيح عقلي او الانتهاء عن بعض الواجبات ... والقول في الحسن وفي انه ينقسم الى قسمين كالقول في القبيح، لان فيه ما يحسن لامر يخصه نحو الاحسان، والانتفاع الذي لا يؤدي الى ضرر، وفيه ما يحسن لكونه لطف كذبح البهائم»[3].

---

(١) مناهج اليقين، العلامة الحلي، ص ٢٣٠.

(٢) شرح الاصول الخمسة، ص ٣٠٩ ـ ٣١٠.

(٣) المغني، ج٦/١، ص ٥٨.

لكننا نلاحظ نصوصاً اخرى تربط مبادئ الحسن والقبح ربطاً اكيداً بمفهوم النفع والضرر، فالقاضي يعرف الظلم بانه **«كل ضرر لا نفع فيه ولا دفع ضرر ولا استحقاق، ولا الظن للوجهين المتقدمين»**[1] ويقول في المغني:

> **«قد علم باضطرار ان الكذب الذي لا نفع فيه ولا دفع ضرر اعظم منه، والضرر الذي لا نفع فيه ولا دفع ضرر اعظم منه، ولا هو مستحق ولا يظن ذلك فيه، متى فعلهما القادر المُخَلَّى يستحق لفعلهما الذم اذا لم يمنع منه مانع. فعبرنا عما هذه حاله بانه قبيح»**[2].

ولكن ما هو مفهوم النفع وضده «الضرر» لدى القاضي؟ يطرح القاضي هذا الاستفهام ويجيب عنه: **«فما هي المنفعة؟ اللذة والسرور او ما يؤدي اليهما او احدهما»**[3] وبهذه يتضح مفهوم الضرر، الذي يعني حينئذٍ الالم والحزن او ما يؤدي اليهما او احدهما.

غير اننا نلاحظ ان القاضي في نصوصٍ اخرى يمنح «الفعل» السمة الاساسية «الحسن»، دون ان ترتبط ارتباطاً لازماً بالنفع والضرر، بل تستقل بنفسها: **«ان احدنا كما يختار الحسن لما ذكرتموه من النفع ودفع الضرر، فقد يختاره لحسنه ولكونه احساناً. والذي يدل على ذلك وجوه: منها ما ذكره شيخنا ابو هاشم، وهو ان احدنا لو خُيِّر بين الصدق والكذب وكان النفع في احدهما كالنفع في الآخر فانه يختار الصدق.»**[4] ويقول في المغني:

---

(١) شرح الاصول الخمسة، ص ٣٤٥.

(٢) المغني، ج٦ / ١، ص ١٨.

(٣) شرح الاصول الخمسة، ص ٨٠.

(٤) شرح الاصول الخمسة، ص ٣٠٧.

«فلو كان الحسن كالقبيح في انه يفعل للحاجة اليه، ولا يفعل لحسنه لاستوى حال الصدق والكذب عنده فيما له يفعل كل واحد منهما، اذا تساوى حالهما في النفع، فكان يجوز ان يختار الكذب على الصدق. فاذا بطل ذلك دلّ على انه يفعل الصدق لحسنه الذي اختص به، لا لما فيه من النفع، ودفع الضرر»[1].

نلاحظ ان القاضي والاتجاه العام للمعتزلة يميّزون بين القبيح والحسن، فيربطون الاول مباشرة بالذم، بينا لا يرتبط الثاني بالمدح الا ان يبلغ درجة اضافية على حسنه. «ولذلك لا يصح عندنا ان نعلم الحسن حسنا الا مع العلم بانتفاء وجوه القبح عنه. ومتى ثبت كونه حسنا، فانما يحصل ندباً لحال زائدة، وواجباً لحال زائدة.»[2] ويقول ايضاً: «قد علم باضطرار ان في الافعال ما اذا فعله الفاعل يستحق به المدح، واذا لم يفعله يستحق الذم، فعبرنا عنه انه واجب، وذلك نحو الانصاف، وشكر المنعم، واعتقاد الفضل من المحسن والمسيء، اذا لم يعرض فيها وجه من وجوه القبح. فالعلم، بما وصفناه من حالها ضروري»[3] وعلى هذا الاساس سوف يكون «الواجب في حكم الضد للقبيح، لانه الذي له مدخل في استحقاق الذم بان يفعل وللواجب مدخل في استحقاق الذم بالا يفعل»[4].

حاولنا ان نتعرف حتى الآن على المبادئ الضرورية الاولية، التي

---

(١) المغني، ح٦/١، ص ٢١٥.
(٢) المغني، ح٦/١، ص ٥٩.
(٣) المغني، ح٦/١، ص ٤٣.
(٤) المغني، ح١٤، ص ١٥٢.

يدركها العقل العملي بقوة الحدس، من وجهة نظر القاضي والمعتزلة. وقد لاح لنا شيءٌ من الارتباك في تحديد هذه المبادئ من قبل القاضي وغيره ممن وصلنا فكرهم من رجال الاعتزال ومن تابعهم. ورجحت تأجيل تقويم الموقف ريثما نستوفي البحث في المبادئ الاستدلالية، حيث موضعها في الفقرة التالية:

ونحاول هنا ان نحصي المبادئ الضرورية - كما جاءت على لسان القاضي - ضمن النقاط التالية:

١ - قبح الظلم.

٢ - قبح كفر النعمة.

٣ - قبح الكذب الذي لانفع فيه ولادفع ضرر.

٤ - حسن الاحسان.

٥ - حسن التفضل.

٦ - وجوب شكر المنعم.

٧ - وجوب رد الوديعة عند المطالبة.

٨ - وجوب الانصاف.

٩ - حسن الذم على الاخلال بالواجب مع ارتفاع الموانع[١].

١٠ - وجوب اعتقاد الفضل من المحسن والمسيء[٢].

١١ - وجوب المصلحة وقبح المفسدة.

---

(١) جاءت الفقرات التسعة في نص سابق نقلناه عن المغني، ح١١، ص٣٨٤.

(٢) المغني، ح٦/١، ص٤٣.

١٢ ـ وجوب دفع الضرر عن النفس.

١٣ ـ وجوب مايدعو الى الواجب ويصرف عن القبيح.

١٤ ـ قبح مايصرف عن الواجب ويدعو الى القبيح[1].

هذه مجموعة مبادئ ذهب القاضي الى انها مبادئ ضرورية متقررة في عقل كل عاقل. وقد تتبعتها، دون ان اطمئن الى جامعية ما احصيت، اذ لا استبعد وجود مبادئ اخرى اشار القاضي الى ضرورتها. ولعلنا نستطيع تثبيتها والعثور عليها في الفقرة اللاحقة من هذا البحث.

---

(١) شرح الاصول الخمسة، ص٥٦٤ ـ ٥٦٥.

(٢)

- ب -
نظريات المعتزلة

تطبيقات الحسن والقبح «العقل العملي»:

نحاول هنا ان نلاحظ وضع المبادئ الاولية للعقل العملي (التي ادّعى المعتزلة لها البداهة والوضوح بقوة الحدس العقلي المباشر)، وهي تتحول الى قواعد ونظريات مُستنتجة. نحاول ان نَتعرف على الاسلوب والمنهج الاستدلالي، الذي تمَّ للمعتزلة من خلاله ان يوظفوا المبادئ الضرورية في عمليات تكوين نظرياتهم، ابتداءً من التكليف الاول «وجوب النظر»، ومروراً باهم الصفات الالهية في نظام المعتزلة «العدل»، وبالنبوة والتكاليف، وانتهاءً بالجزاء على التكليف وتحمل المسؤولية.

لاحظنا فيما تقدم ان التكليف الاول لدى المعتزلة «وجوب النظر لمعرفة الله» انطلق اساساً من قاعدة عقلية ضرورية لديهم: «وجوب دفع الضرر المعلوم والمحتمل». وقد شفع القاضي هذا الدليل بدليل آخر، مستنداً فيه الى قاعدة اللطف الالـهي -كما اشرنا اليه-؛ على ان اثبات وجوب النظر «التكليف الاول» لايصح ان يستند الى قاعدة اللطف، التي هي قاعدة لاحقة لاثبات وجود الله واثبات اهم صفاته «العدل». انما جاء بها القاضي -حسب وجهة نظري- لاثبات وجوب النظر من قبل الله، اي لاثبات تطابق الشرع والعقل على وجوب النظر.

وقد لاحظت الالتفات الى هذه الاشكالية المنهجية لدى الشريف المرتضىٰ في «الذخيرة»، حيث قرر في نصٍ لا لبس فيه ان هذا اللون من الاستدلال غير سليم، بل هو استدلال دوري، غير منطقي، يقول رحمه‌الله:

«الذي يدل على ان العلم باحوال هذه الافعال في كونها الطافاً لا يعلم ضرورة، ما دللنا به على ان المعرفة به تعالى لا تكون ضرورة ... فلا يصح ان نعلم احوال هذه الافعال في كونها الطافاً إلاّ مع العلم بذاته تعالى، فهو كالفرع عليه، ولايصح في الفرع ان يكون العلم به ضرورياً والعلم بالاصل مكتسباً»[1].

وبُغية تنظيم البحث نتابع اهم العناصر النظرية في نظام العقل العملي لدى المعتزلة، ضمن النقاط التالية:

---

(١) الذخيرة، ص ٣٢٣.

أولاً: الله لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب

يقرر القاضي الدليل على هذه النظرية في فقرتين:

«ان الله تعالى عالم بقبح القبيح وانه مستغن عنه وعالم باستغنائه عنه وان من هذه حاله لا يختار القبيح بوجه من الوجوه»[1].

«واما الكلام في ان المستغني بالحسن عن القبيح لا يختار القبيح فظاهر، لانا نعلم في الشاهد ضرورة ان احدنا اذا استغنى باقتضاء دينه عن غصب مال الغير فانه قط لا يغصب مال الغير؛ لا ذلك إلاّ لاستغنائه بالحسن عن القبيح.

واوضح في المثال من هذا هو من استغنى بماء الفرات عن اغتصاب شربة من ماء الغير بان يكون على الشط فانه قط لا يغصب تلك الشربة من غيره، ولا وجه له إلاّ استغناؤه بالحسن على القبيح على ما ذكرناه. وهذه العلة بعينها دائمة في القديم تعالى فوجب ان لا يختار القبيح»[2].

وفي اطراف هذا الموضوع اثار القاضي - تبعاً لشيخه ابي علي الجبائي - قضايا حيوية. فقد طُرح اعتراض بشأن عدم صحة قياس الغائب (الفعل الالٰهي) على الشاهد (الفعل الانساني)، اذ ان الفعل الانساني يستند اساساً الى دفع الضرر وجلب النفع، ومن هنا لا يصح قياس الفعل الالٰهي، الذي

(١) شرح الاصول الخمسة، ص ٣٠٢.

(٢) المصدر السابق، ص ٣١٧.

لا يتصور بشأنه دفع ضرر وجلب نفع، على الفعل الانساني الذي يستند اساساً لهذا المقياس.

ويرد القاضي على هذا الاعتراض بعدم اضطراد مقياس النفع والضرر حتى في الفعل الانساني. «ان احدنا كما يختار الحسن لما ذكرتموه من النفع ودفع الضرر، فقد يختاره لحسنه وكونه احساناً»[1] غير ان القاضي يغفل هذا المقياس في نص لاحق، ويجد ان النفع، بل «اعتقاد النفع» هو المقياس الاساس للفعل:

«فان قيل: او ليس العرب بذلوا مهجهم واموالهم طلباً للمدح والذكر، حتى عدوا الذكر عمراً ثانياً؟ قلنا لهم: ان ذلك احد جهالاتهم التي يوصفون بها، وعلى كل حال فلابد ان يكونوا اعتقدوا في ذلك نفعاً يزيد على ما يلحقهم من المشاق وصار ذلك كايصائهم بعقر بعير وحبس فرس او جمل على قبورهم، وينصب الرماح ووضع السيوف عليها. كل ذلك لما يعتقدون فيه من النفع العظيم»[2].

ومهما يكن من امر هذا الالتباس، فان الاستدلال على نفي القبح عن الباري تعالى يعتمد عند القاضي وغيره من المعتزلة على اساس:

١ ـ ان العقل يدرك القبح والحسن بالضرورة.

٢ ـ ان الحسن والقبح وان ارتبطا بالنفع والضرر لدى بني البشر، لكنهما يطلبان لذاتهما.

---

(١) شرح الاصول الخمسة، ص ٣٠٧.

(٢) المصدر السابق، ص ٦١٥.

كما اكدت نصوص اخرى للقاضي في هذا المجال ايضاً على سلخ ارتباط الحسن والقبح بالمدح والذم والثواب والعقاب. فاستحقاق المدح والذم، وان كان تابعاً حتمياً ـ بحكم العقل ـ للقبيح والحسن، لكنه غير مقوم لهما. فالفعل الحسن ينجز لحسنه، والقبيح يجتنب لقبحه، وان لم يترتب عليهما مدح او ذم. فالقاضي لا يقر ان يكون الدليل على عدم فعل القبيح من قبل الله تعالى لانتفاء الذم عنه، بل الحظر عن فعل القبيح لذات القبيح لا لما يترتب عليه من ذم او عقاب[1].

واتجاه القاضي بكل تفاصيله في هذا الموضوع تبنته مدرسة المرتضى[2]، وهو ما استقر عليه الرأي في مدرسة الحلة لدى العلامة الحلي:

«انه تعالى لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب لان له صارفاً عن القبيح وداعياً إلىٰ الحسن، وهو قادر عليهما. اما وجود الصارف فلانه عالم بقبح القبيح مع غناه عنه، وهذان يوجبان عدم القبيح. واما وجود الداعي فلان الحسن كافٍ في ارادة المريد له اذا خلا عن جهات المفسدة»[3].

على ان هناك خلافاً بين رجال المعتزلة بشأن ربط القدرة الالٰهية بفعل القبيح. فاتجاه ذهب الى ان الله لا يوصف بالقدرة على القبيح، وهو الاتجاه الذي نسب الى الجاحظ والاسكافي وجمهور معتزلة بغداد والاتجاه الآخر يثبت قدرة الله على القبيح، الذي لا يفعله، وهو اتجاه

(١) راجع المغني، ح ٦/ ١، ص ١٨٥، ص ٢١٠.
(٢) تمهيد الاصول، الشيخ الطوسي، ص ١١٠ ـ ١١١.
(٣) مناهج اليقين، ص ٢٤٣.

الجبائيين والقاضي.

وفي اطار هذه القاعدة «الله لا يفعل القبيح» تنبثق مجموعة قواعد فرعية يتمسك بها المعتزلة، حيث يقررون قبح العبث، وقبح تكليف ما لا يطاق، وقبح تعذيب الاطفال يوم القيامة، ...

وهذه القبائح بين البداهة والاستدلال لدى المعتزلة، فهناك نصوص تؤكد بداهة وضرورة بعض هذه القبائح كالعبث مثلاً. وهناك نصوص تجر هذه القبائح الى حيز المدركات المكتسبة، فتحاول التدليل عليها. واساس الاستدلال بعامة يعتمد على قياس الغائب على الشاهد، وينطلق من معطيات الواقع العملي للعقلاء.

ثانياً: قاعدة اللطف

اللطف هو: «**كل ما يختار المرء عنده الواجب ويتجنب القبيح او ما يكون عنده اقرب الى اختيار الواجب او ترك القبيح مع التمكن من الفعل في الحالين**»[1] هذا هو تعريف اللطف، الذي اضحى من اوسع القواعد العقلية استخداماً واكثرها تطبيقاً وتفريعاً.

لكننا نلاحظ ان القاعدة الجوهرية لـ «اللطف» سبق وان قررها القاضي في جملة المعارف الضرورية، التي يدركها العقل بالبداهة (وجوب ما يدعو الى الواجب ويصرف عن القبيح وقبح ما يصرف عن الواجب ويدعو الى القبيح). كما اطلق على اللطف مصطلح التوفيق لاداء الواجب والعصمة

(١) المغني، ح١٣، ص ٩٣ ـ شرح الاصول الخمسة، ص ٥١٩.

باجتناب القبيح. ولاحظ القاضي معادلة مصطلح «اللطف» للمصلحة الدينية. فما هو لطف هو مصلحة لدين الانسان ومعادلٌ لمنفعته الدينية.

على اي حال اختلف رجال المعتزلة حول هذه القاعدة العريضة المرنة «قاعدة اللطف»، وذهبوا في طرح الفروض التي يمكن ان تقع عليها الافعال الالٰهية، ليصوبوا ما ينسجم مع مفهومهم عن اللطف ويخطّؤوا ما لا يتلائم مع هذا المفهوم، الذي امسى موضع خلاف بينهم ايضاً.

لقد اوجب المعتزلة على المكلِّف «الله» ان يكون التكليف في حدود القدرة وان يكون المكلَّف مختاراً متمكناً بشكل عام من ادوات انجاز التكليف «التمكين». وهذا الايجاب يتم وفق قاعدة ان الله لا يفعل القبيح. لكن «اللطف» ـ كما حددوه ـ هو ما بين التمكين والالجاء. اي مجموعة الافعال التي تزيد على مجرد تمكين الانسان من اداء واجباته، ودون ان تسلبه حرية الاختيار.

اختلف المعتزلة حول حدود «اللطف» الواجب، فذهب البغداديون منهم الى وجوبه عامة، سواء اكانت المصلحة والمنفعة المتوخاة منه دينية ام كانت دنيوية. اما البصريون فحصروا اللطف الواجب في المصالح الدينية فقط، وقد اختار القاضي وجهة نظر المدرسة البصرية.

ويرتبط بقاعدة اللطف البحث عن «وجوب فعل الاصلح على الله» ارتباطاً وثيقاً. وقد تنوّع موقف المعتزلة حول موضوع وجوب الاصلح، كما تنوع بشأن موضوع «اللطف» فذهب البغداديون الى وجوب فعل الاصلح عامة، بينا اقتصر القاضي تبعاً لمعتزلة البصرة على وجوب فعل الاصلح

على الله فيما يرتبط بالمصالح الدينية، وما يترتب على تكليف الانسان. فبعد التكليف يجب على الله فعل الاصلح بالانسان من الطاف واعواض وثواب.

ولكي نستطيع ان نتفهم ابعاد نظرية اللطف وآثارها، علينا الوقوف عند الاسئلة التي اثيرت في اطراف الموضوع اولاً، ثم نأتي الى اهم تطبيقاتها الكلامية:

هل يجوز على الله ان يخلق من يعلم انه يكفر؟

هل يجوز على الله ان يبقي من يعلم من حاله انه يكفر؟

هل يجوز اماتة من يعلم الله انه سيؤمن؟

هل يجوز ان يزيد الله في قوة الشهوة عند المكلف؟

هذه اسئلة ترتبط بتحديد واجبات الله عند المعتزلة. اما هل هناك واجب يرتبط بسلوك الآدميين في اطار نظرية اللطف؟ فقد اجاب المعتزلة على ذلك بالايجاب، وقد حدد القاضي «الواجب العملي» الذي يتوجه على الانسان وفقاً لقاعدة وجوب دفع الضرر، فما يجري مجرى دفع الضرر عن النفس من الالطاف يصبح واجباً.

اما اهم تطبيقات قاعدة اللطف فهي:

أ ـ وجوب البعثة «بعثة الرسل»:

يقول القاضي عبد الجبار:

«ان هناك من المعلوم من حاله انه اذا تمسك ببعض الشرائع صلح في

بعض ما كلف به شرعاً وعقلاً واختار الواجب، ولولاه كان لا يختاره. وهذا النوع هو الذي تحسن البعثة له وتجب عقلاً وشرعاً»[1].

اذن ينطلق وجوب البعثة من قاعدة كونها صلاحاً ولطفاً ويطرح القاضي شيئاً من التحليل العقلي بشأن ضرورة البعثة، منطلقاً من فهمه لطبيعة مدركات العقل الاولية، فهذه المدركات تحدد الكليات على الاجمال، دون ان تحدد لنا التفاصيل، «ان وجوب المصلحة وقبح المفسدة متقرران في العقل، الا انا لما لم يمكنا ان نعلم عقلاً ان هذا الفعل مصلحة وذلك مفسدة بعث الله تعالى الانبياء»[2].

ويقول ايضاً:

«قد ثبت ان هناك افعالاً يكون المرء عندها اقرب الى فعل الواجبات وتجنب القبائح، فالعلم بانها الطاف ومصالح لا يتأتى فيه الدليل العقلي، وذلك لاختلاف احوال المكلفين واختلاف الازمان والاماكن وشروط الافعال، ولان ما هو واجب على مكلف قد يحظر على آخر، وما يحسن من احدهم قد يقبح من الآخر، ومعرفة ذلك كله لايكون الا بالشرع والا فكيف تدل العقول على ان الصلاة بلا طهارة لا تكون داعية الى فعل الواجبات بل تدعو الى القبيح»[3].

ويشير القاضي الى حقيقة اساسية اخرى، وهي حقيقة ان الافعال في عالم الخارج تتدافع وتتجاذب.

---

(١) المغني، ح ١٥، ص ١٦.

(٢) شرح الاصول الخمسة، ص ٥٦٥.

(٣) المغني، ح ١٧، ص ٩٣.

«فقد تقرر في العقل ان الافعال يدعو بعضها الى بعض، ويصرف بعضها عن بعض. فاذا علم الله ان في فعل المكلف ما اذا تمسك به كان اقرب الى فعل الواجبات، او انه يكون فاعلاً لهما لا محالة، ولم يكن في قوة العقول ما يمكن معه الوقوف على تفاصيله، فلابد حكمة من ان يبعث اليهم من يعرفهم به»[1].

ان عبارة «تقرر في العقل» في نصوص القاضي عبد الجبار تشير الى ضرورية واولية المدرك، وهذا يعني ان القاضي يذهب الى بداهة تدافع وارتباط الافعال بعضها مع بعض. ولعله يريد وضوح هذه الظاهرة الحسية التجريبية، حيث ان حياة كل فرد حافلة بالشواهد، والقرائن الكثيرة على هذه الظاهرة.

اما الموقف في المدرسة الامامية فنلاحظ: ان «اللطف» عند ابن بابويه والمفيد لا يرتبط بالعدل الالٰهي «الحسن والقبح» فقد ذهبا معاً الى عد اللطف لوناً من التفضل الالٰهي، ربطه الاول تبعاً للنصوص بصفة «الرحمة»[2]، بينا قرر الثاني:

«ان ما اوجبه اصحاب اللطف انما وجب من جهة الجود والكرم لا من حيث ظنوا ان العدل اوجبه وانه لو لم يفعله لكان ظالماً»[3]

وقد كان المفيد اقرب الى جو علم الكلام والجدل الكلامي، فاوجب

(١) نظرية التكليف، ص ٩٥، نقلاً عن المحيط ٣: ١٨٧ أ.

(٢) الاعتقادات في دين الامامية، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه، تحقيق غلام رضا المازندراني، ص ٤٧.

(٣) اوائل المقالات، ص ١٦.

الاصلح، متفقاً مع مذهب معتزلة بغداد، مقرراً:

«وان عدل الله ـ جل اسمه ـ وجوده وكرمه يوجب ما وصفت به، ولا يجوز منه خلافه لاستحالة تعلق وصف العبث به او البخل والحاجة، وهذا مذهب جمهور الامامية والبغدادين كافه من المعتزلة وكثير من المرجئة والزيدية والبصريون من المعتزلة على خلافه»[1].

ولا استطيع ان اجد تفسيراً منسجماً لموقفي المفيد ازاء «اللطف» حيث رفض قاعدة العدل كاساس، بينا يقررها اساساً في وجوب الاصلح!

على ان موقف خلف المفيد «مدرسة المرتضى» تسجل بشكل واضح لصالح موقف المدرسة البصرية، وعلى وجه التحديد منسجماً مع موقف القاضي عبد الجبار[2].

اما الموقف في مدرسة الحلة فقد تابع ما قرره نصير الدين الطوسي في «تجريد الاعتقاد»[3] من ربط قاعدة «اللطف» ووجوب اللطف بصفة «الحكمة»، ومن ميل الى الاتجاه البغدادي في وجوب الاصلح على اساس قاعدة «توفر الدواعي وانتفاء الصوارف»[4].

ب ـ وجوب عصمة الرسل:

على قاعدة وجوب اللطف التزم القاضي بان الرسول يجب ان لا

---

(١) نفس المصدر.

(٢) الذخيرة، ص ١٩٦ ـ ٢٠١.

(٣) شرح تجريد العقائد، القوشجي، طبعة حجرية، ص ٣٥٢ ـ ٣٥٨.

(٤) مناهج اليقين، العلامة الحلي، ص ٢٥٣، ص ٢٦١ ـ ٢٦٢.

يمارس ما ينفّر الناس منه، لان التنفير خلاف اللطف، حيث يقتضي العدل ان يؤدي الرسول رسالته على احسن الوجوه. وهو بهذا يتفق من حيث الاساس مع جمهور المعتزلة، فالعصمة لديهم: «لطف يمتنع المكلف عند فعله من القبيح اختياراً»(١) وحسب ابن ابي الحديد ايضاً:

«فالذي عليه اصحابنا المعتزلة رحمهم الله، انه يجب ان ينزه النبي قبل البعثة عما كان فيه تنفير عن الحق الذي يدعو اليه، وعما فيه غضاضة وعيب»(٢).

على ان المعتزلة لم يتفقوا على حدود العصمة، او قل لم يتفقوا على حدود تطبيق قاعدة «اللطف» بشأن عصمة النبي ﷺ فهل يجوز عليه ارتكاب الصغائر غير المنفرة قبل البعثة او بعدها؟ وهل يجوز ارتكابه للصغائر عمداً ام لا يجوز الا سهواً؟

والملاحظ ان هذا الخلاف المعتزلي حول حدود عصمة الانبياء عليهم السلام انبثق في بعض وجوهه - على الاقل - من خلال جو النص. فلم يقف البحث المعتزلي عند حدود العقل، بل لعب النص دوراً اساسياً في هذا الموضوع، وهذا ما لحظه ابن ابي الحديد ايضاً:

«واعلم ان القول بجواز الصغائر على الانبياء بالتأويل والشبهة على ما ذهب اليه شيخنا ابو علي رحمه الله تعالى؛ انما اقتضاه تفسيره لآية آدم والشجرة، وتكلّفه اخراجها عن تعمد آدم للعصيان»(٣)

(١) شرح نهج البلاغة، ابن ابي الحديد، تحقيق محمد ابو الفضل ابراهيم، ج٧، ص ٨.
(٢) نفس المصدر.
(٣) المصدر السابق، ص ١٢.

وسوف نعود الى الوقوف بجدية عند هذا الموضوع في اللاحق من هذه الدراسة إن شاء الله.

ثالثاً: الآلام والاعواض:

لما كان هناك ارتباط وثيق بين القبح والضرر والألم - حسب وجهة نظر المعتزلة - تسائلوا عن الآلام التي تقع على الانسان والحيوان، وهل تقبح هذه الآلام، ثم اذا وجهها الله تعالى للعبد، فماذا يجب على الله ان يفعله؟

ذهب القاضي - كما تقدم - الى ان قبح الافعال يرجع الى وجوه واعتبارات يقع عليها الفعل، ومن هنا يتحتم على القاضي ان يوضح الوجوه والاعتبارت التي تفضي الى قبح الالم. نقل القاضي رأي ابي علي الجبائي، حيث يرجع قبح الالم الى الظلم، فالالم اذا كان ضاراً لا نفع فيه او دفع ضرر كفى في اثبات قبح ايقاع الالم. بينا ذهب ابو هاشم الى ضم العبث للظلم كمرجع للحكم بقبح الالم. وقد مال القاضي الى رأي ابي هاشم.

ويخرج الالم من دائرة القبح اذا كان:

١ - انزال الالم جراء أستحقاق.

٢ - ان لم يكن هناك استحقاق فلابد من ان يكون انزال الالم لطفاً بغية الاعتبار والاتعاظ، مضافاً الى وجوب ان يكون هناك عوض عن الالم، فيخرج عن العبث في اللطف ويخرج عن الظلم في العوض.

ثم هل يجوز انزال الالم لدفع الضرر؟ لم يجز القاضي ذلك بالنسبة لله تعالى، وانما اجازه بالنسبة للانسان بشأن الآخر، واختلف مع ابي هاشم

في جواز انزال الالم ظناً منه بمساعدة ذلك على جلب النفع او دفع الضرر، فقد منع ابو هاشم من ذلك، واشترط حصول اليقين، بينا اكتفى القاضي بالظن[1].

اما العوض: فهو امر يختلف عن الثواب، الذي يستحقه الانسان مقابل مشقة التكليف واداء الواجب، انما يرتبط العوض بالالم، الذي ينزل بالانسان جراء الحوادث الطبيعية، كالمرض والموت وغيره.

اوجب المعتزلة العوض على الله مقابل الآلام التي ينزلها لطفاً بعباده، واوجب المعتزلة العوض ايضاً على العباد فيما ينزلونه من ألم بفعلهم وارادتهم بانفسهم وبغيرهم ضمن شروط ذكروها. وذهبوا ابعد من ذلك، حيث اوجبوا العوض على الله للبهائم التي امر بذبحها. واشترطوا ان يكون حجم العوض بالحد الذي يختاره المتألم اذا عرض عليه مقابل الالم الذي ينزل به.

ثم اختلفوا في مكان التعويض فهل يصح ان يتم في الدنيا ام لابد ان يكون التعويض في الآخرة؟ وهل ينقطع العوض ام لابد من ان يكون خالداً مستمراً؟

وقد انطلقوا جميعاً في اثبات وجوب العوض من قاعدة «العدل» وقبح الظلم. فالالم دون تعويض قبيح لا يصح صدوره من العادل[2].

والملاحظ ان الامامية تابعوا الاهتمام بهذا الموضوع بدءً من الشيخ

---

(١) راجع تفصيلات الموقف في المغني، ج ١٣.

(٢) المصدر السابق.

المفيد، الذي تمسك شأن القاضي بصفتي «الحكمة» و «العدل» لتقرير ما يحسن به الالم وتسويغ وجوب العوض. مع اختلاف في التفاصيل. هذا الاختلاف الذي ضاقت شقته لدى «المرتضى»، الذي تابع الى حد كبير القاضي في معظم تفاصيل هذا البحث، واستقر الرأي في مدرسة الحلة على هذا المنوال[1].

رابعاً: استحقاق الثواب والعقاب «الوعد والوعيد»

اقترن استحقاق الثواب والعقاب باستحقاق المدح والذم، وقام تعريف الحسن والقبح ـ كما تقدم ـ على اساس استحقاق المدح والذم والثواب والعقاب. والسؤال المطروح هنا: ماذا يريدون بالاستحقاق؟ ثم ما هو الفرق بين المدح والذم وبين الثواب والعقاب؟ وعلامَ يستحق العقاب والثواب؟ واسئلة اخرى سوف يجيب عليها اصحاب مدرسة العقل:

ارادوا بالمدح والذم القول الذي يفصح عن عظم حال الممدوح او عن اتضاع حال المذموم. وعرّفوا الثواب والعقاب بالنفع المستحق والضرر المستحق على طريق التعظيم والتنكيل، وبهذا يتميز (اي بالتعظيم والتنكيل) عن التفضل الابتدائي وعن الضرر المستحق للاعتبار واللطف، وعن العوض الذي يخلو من التعظيم.

(١) راجع، اوائل المقالات، ص ٥٩ ـ ٦١. وراجع الذخيرة، ص ٢١١ ـ ٢٥٥. وراجع مناهج اليقين، ص ٢٥٥ ـ ٢٥٩.

ولكن علامَ يستحق الثواب والعقاب؟

يستحق العقاب والثواب على فعل القبيح واداء الواجب. وقد وقع بين متقدمي المعتزلة وبين القاضي وشيخه ابي هاشم خلاف حول استحقاق الثواب والعقاب على عدم فعل القبيح وعدم اداء الواجب. فذهب الاوائل ومنهم ابو علي الجبائي الى عدم معقولية مثل هذا الاستحقاق، بينا اكد القاضي وشيخه على اثبات هذا الاستحقاق. على ان مرد الخلاف حول هذا الموضوع الى تفسير نظري للفعل والعزم.

ثم ماذا يعني استحقاق الثواب والعقاب؟

انه يعني عند جمهور المعتزلة وجوب الثواب والعقاب بحكم العقل.

ولكن على مَنْ يجب؟

يقررون ان هذا الوجوب يقع على عاتق المكلِّف «الله». وحينما نطالبهم بالدليل، يقول القاضي:

«ان القديم تعالى خلق فينا شهوة القبيح ونفرة الحسن فلابد من ان يكون في مقابله من العقوبة ما يزجرنا عن الاقدام على المقبحات ويرغبنا في الاتيان بالواجبات والا كان المكلف مغرى بالقبح والاغراء بالقبيح لا يجوز على الله تعالى»[1]

اذن فعدم وجود عقوبة زاجرة عن ارتكاب القبيح مع ميل الانسان اليه

---

(١) شرح الاصول الخمسة، ص ٦١٤.

قبيح لا يجوز صدوره عن الله. ولكن الا تكفي العقوبة الزاجرة في اداء الواجب؟ يرى القاضي ان نصب العقوبة وحدها لا يصحح التكليف وتحمل مشقته، بل لابد لحسن التكليف ـحسب القاضي ـ من وجود ثواب مجزٍ:

«انه تعالى اذا كلفنا الافعال الشاقة فلابد من ان يكون مقابلها من الثواب ما يقابله، بل لا يكفي هذا القدر حتى يبلغ حداً لا يجوز الابتداء بمثله ولا التفضل به والا كان لا يحسن التكليف لاجله»[(1)]

فالتكليف لا يحسن الا مع الثواب المجزي، والثواب المجزي على التكليف بما يتضمن من مشقة على المكلَّف لا يكفي فيه ما يسبغه الله تعالى من نعم ومواهب، نظير ما يحصل قبل التكليف، وما يصدر بجوده وكرمه.

ثم هل يستحق المدح والذم والثواب والعقاب على فعل القبيح على الاطلاق؟ لقد لاحظ المعتزلة ان هذا الاستحقاق مشروط بشرطين اساسين:

أ ـ العلم او التمكن منه.

ب ـ حرية الفاعل وعدم اجباره والجاءه.

ثم هناك ميزة بين المدح والذم وبين الثواب والعقاب، حيث لا موضوع للثواب والعقاب كجزاء على الفعل بحق الفاعل الذي لا يصح اثابته ومعاقبته: **«الشروط في استحقاق الثواب والعقاب على الافعال كالشروط في استحقاق المدح والذم عليهما، غير انه لابد في اعتبار شرط آخر فيهما، وهو ان يكون الفاعل ممن يصح ان يثاب ويعاقب»**[(2)].

---

(1) المصدر السابق، ص ٦١٤.

(2) المصدر السابق، ص ٦١٣.

وقد اختلف المعتزلة في تفسير قاعدة استحقاق الثواب والعقاب. فذهب البغداديون من المعتزلة الى ـ وجوب العقاب ـ على اساس قاعدة اللطف ـ وقبح اسقاطه عن مستحقه، بينا رأى البصريون والقاضي عبد الجبار ان العقاب حق لله يمكن اسقاطه. وذهب البغداديون الى ان الثواب ليس واجباً بمقاييس العدل العقلية وانما هو وعد وتفضل من قبل الله، بينا وقف البصريون والقاضي عبد الجبار موقفاً حاسماً ازاء الثواب فقرروا وجوب الثواب بمقاييس العدل العقلية.

والملاحظ هنا ان متكلمي الامامية في القرن الرابع سجلوا موقفاً متميزاً في «الوعد والوعيد»، فقرروا ان الثواب والعقاب حقين من حقوق الله يرتبط تقريرهم بالسمع «النص»: «اعتقادنا في الوعد والوعيد: ان من وعده الله على عمل ثواباً فهو منجزه، ومن وعده على عمل عقاباً فهو فيه بالخيار، ان عذّبه فبعدله، وان عفى عنه فبفضله»[1] وقد اختار الشيخ المفيد موقف سلفه في هذا الموضوع، اذ يقول:

«ان نعيم اهل الجنة على ضربين: فضرب منه تفضل محض لا يتضمن شيئاً من الثواب، والضرب الآخر تفضل من جهة وثواب من اخرى ... وانما كان تفضلا عليهم لانهم لو منعوها ما كانوا مظلومين، اذ ما سلف لله تعالى عندهم من نعمه وفضله واحسانه يوجب عليهم اداء شكره وطاعته ... وهذا مذهب كثير من اهل العدل من المعتزلة والشيعة، ويخالف فيه البصريون من المعتزلة

(١) الاعتقادات، الصدوق، ص ٤٥.

والجهمية ومن اتبعهم من المجبرة»[1].

لكن الموقف الامامي انحاز الى القاضي عبد الجبار في هذا الموضوع عبر مدرسة المرتضى[2]. ثم نلاحظ الموقف في مدرسة الحلة حيث يقول العلامة الحلي: «ان التكليف مشقة فان لم يستلزم عوضاً كان قبيحاً»[3]، ويقرر: «فالذي عليه المعتزلة ذلك، ونازع فيه الاشاعرة والكعبي والبلخي»[4] وهذا الموقف من استحقاق الثواب مطابق للموقف في مدرسة القاضي والمرتضى واتجاه معتزلة البصرة. غير اننا نلاحظ الموقف من استحقاق العقاب لدى مدرسة الحلة نازعاً نحو الاقتراب الى متكلمي القرن الرابع «الصدوق والمفيد».

فالعلامة الحلي بعد وقوفه في موضوع استحقاق الثواب الى جانب موقف القاضي في كتابه «مناهج اليقين» كما هو الحال في «ارشاد الطالبين» نراه صامتاً بشأن استحقاق العقاب في «مناهج اليقين»[5]، حيث اكتفى بعرض وجهتي النظر.

لكننا نجده واضحاً في ارشاد الطالبين، حيث سجل موقفاً مؤازراً لموقف المفيد والصدوق: «واما استحقاق العاصي للعقاب بالمعصية، فقد اتفق اهل العدل عليه، خلافاً للاشاعرة، لكنهم اختلفوا: فالمعتزلة على انه عقلي،

---

(١) اوائل المقالات، ص ٥٠ ـ ٥١. راجع بشأن موقفه من العقاب ص ٢٦ ـ ٢٧.

(٢) راجع الذخيرة، ص ٢٧٩ ـ ٢٨٠ ـ ٣١٤.

(٣) ارشاد الطالبين، ص ٤١١.

(٤) ارشاد الطالبين، ص ٤١١.

(٥) راجع: مناهج اليقين، ص ٣٤٧ ـ ٣٤٨.

والمرجئة والامامية على انه سمعي.»[1].

نقول موقفاً مؤازراً، لانه نسب الرأي الى الامامية، بينا جاء نصه في مناهج اليقين «وقالت المرجئة ومن وافقها من الامامية ان العلم به سمعي». على اي حال نلاحظ تردداً في موقف العلامة، هذا التردد الذي تسجل بوضوح لدى نصير الدين الطوسي في «قواعد العقائد»، فبعد ان استعرض الطوسي وجهات النظر الكلامية المختلفة رجّح تناول الموضوع وفق أفقه لدى الحكماء، حيث قال:

«والحكماء القائلون بثبوتها في العقل العملي دون العقل النظري قالوا: تكون السعادة والشقاوة لازمتين للافعال الملائمة وغير الملائمة، كالصحة لاعتدال المزاج والمرض لانحرافه. واعلم ان هذه الاقوال مبنيه على كون الانسان مدركاً بعد موته. فالاهم في هذا الباب النظر في ذلك»[2].

غير اننا نجد الطوسي في «تجريد الاعتقاد» يختار من بين اراء المتكلمين ما يتفق ومدرسة القاضي عبد الجبار والسيد المرتضى في اثبات الاستحقاقين عقلاً. ونلاحظ العلامة في شرحه منتصراً لوجوب الثواب عقلاً، بينا نجده ناسباً استحقاق العقاب عقلاً لجماعة من العدلية، وناسباً الاستحقاق على اساس السمع لباقي العدلية: **«احدهما عقلي كما ذهب اليه جماعة من العدلية ... والثاني سمعي وهو الذي ذهب اليه باقي العدلية وهو متواتر معلوم من**

(١) ارشاد الطالبين، ص ٤١٢.

(٢) قواعد العقائد، ص ٢٦٣.

دين النبي ﷺ»[1].

ولعل منشأ هذا التردد يرجع اساساً الى موقف السيد المرتضى المضطرب، فهو يقرر لنفسه دليلاً خاصاً في الصفحة ٢٩٦ من «الذخيرة» يثبت قضاء العقل باستحقاق العقاب «فاما الدليل على استحقاق العقاب من طريق العقل، فالذي اعتمد فيه على انه تعالى اوجب علينا الواجبات على الوجه الشاق علينا مع امكان تعري هذا الايجاب من المشقة، وانما عرضنا بالمشقة لاستحقاق الثواب بفعل الواجب ومجرد النفع غير كافٍ في حسن ايجاب الفعل وانما يؤثر في ايجابه حصول الضرر في الاخلال فيجب بهذه الجملة ان يكون على المكلف ضرر في الاخلال بالواجب.».

لكنه لا يتمهل كثيراً في نقض امكانية اللجوء الى العقل لتحديد استحقاق العقاب ومن يستحق ان يفعله فيقول:

«والصحيح في استحقاق العقاب على القبيح التعويل على الاجماع والسمع ... واذا كنا قد بينا ان طريق معرفة استحقاق العقاب على الافعال في الجملة: هو السمع دون العقل فالطريق الى تحقيق من يستحق ان يفعله يجب ايضاً ان يكون السمع»[2].

ننتقل الى موضوع اسقاط العقاب؛ فهل يصح اسقاط العقاب، بعد ان تبين وجوبه؟ يتنوع الموقف المعتزلي في الاجابة على هذا الاستفهام الى

(١) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، العلامة الحلي، منشورات مكتبة المصّطفوي ـ قم، ص ٣٢٣.

(٢) الذخيرة، ص٢٩٨.

اتجاهيه الرئيسيين؛ فقد اصرّ البغداديون ـ منسجمين مع سياقهم العقلي العام ـ على رفض اسقاط العقاب، بينا اقر البصريون مبدأ اسقاط العقاب ضمن شروط، وهو مذهب القاضي عبد الجبار.

لكن المعتزلة يواجهون فيضاً من النصوص القرآنية، التي تقلق هجوعهم العقلي. فماذا يفعل هؤلاء مع قول الله تعالى: ﴿**ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك**﴾[1]، وماذا يقولون امام قوله تعالى: ﴿**وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم**﴾[2]، وهل يمكنهم ان يغفلوا قوله تعالى: ﴿**ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم**﴾[3] وقوله: ﴿**قل يا عبادي الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ان الله يغفر الذنوب جميعاً**﴾[4].

ثم ما هو حكم التوبة في اسقاط العقوبة، وقد جاءت النصوص واضحة جلية في قبول التوبة، واسقاط العقاب عن التائب ﴿**يا أيها الذين آمنوا توبوا الى الله توبة نصوحاً عسى ربكم ان يكفر عنكم سيئاتكم**﴾[5] ﴿**انما التوبة على الله للذين يعملون السوء بجهالة**﴾[6].

وهل يمكن اغفال النصوص التي قررت «الشفاعة»: ﴿**ومن ذا الذي**

---

(١) سورة النساء، ٤٨.

(٢) سورة الرعد، ٦.

(٣) سورة النساء، ٣١.

(٤) سورة الزمر، ٥٣.

(٥) سورة التحريم، ٨.

(٦) سورة النساء، ١٧.

يشفع عنده الا باذنه﴾[1] ﴿ولا يشفعون الا لمن ارتضى﴾[2] ﴿ويومئذٍ لا تنفع الشفاعة الا من اذن له الرحمن﴾[3] ﴿قل لله الشفاعة جميعاً له ملك السموات والارض﴾[4].

ازاء هذه الاشكالية تنوعت اجابات مدارس المعتزلة، ونستطيع ان نضع هذه الاجابات في النقاط التالية:

أ ـ عالج القاضي عبد الجبار الموقف البغدادي القاضي بعدم جواز اسقاط العقوبة ابتداءً (حسب دليل العقل) الذي ارتكنوا فيه الى قاعدة اللطف، وان العقاب لطف من جهة الله للمكلفين. وكانت معالجته بادخال شرط في اللطف، وهو الندم والتوبة، وقد صرح الله بقبولها كمسقط للعقاب. مضافاً الى ان اللطف في اثبات العقوبة يتحقق بحصول الزجر وارتداع المكلف، ويكفي فيه علم المكلف باستحقاق العقاب. وهذا لا يتنافى مع حسن عفو الله واسقاطه للعقاب.

اما الموقف في مدرسة بغداد فلم يتضح لنا المخرج الذي اختاره بالنسبة الى العفو واسقاط العقاب بعامة.

ب ـ التوبة تسقط العقاب، واختلفوا في وجه اسقاطها للعقاب، فذهب البغداديون من المعتزلة الى ان هذا الاسقاط ـ بحكم العقل ـ لا يكون الا تفضلاً من الله. بينا يقرر القاضي ومعتزلة البصرة ان التوبة تسقط

---

(١) سورة البقرة، ١٥٥.

(٢) سورة الانبياء، ٢٨.

(٣) سورة سبا، ٢٣.

(٤) سورة المدثر، ٤٤.

(على نحو الوجوب) العقاب[1].

واختلفوا ايضاً في صحة التوبة الجزئية، ففريق ذهب الى صحة التوبة عن قبيح دون غيره، وفريق آخر ذهب الى ضرورة ان تكون التوبة شاملة عن كل قبيح. واتفقوا على وجوب التوبة عقلاً لانها دفع للضرر، لكنهم اختلفوا في وجوب التوبة عقلاً عن الصغائر، وتشبث الفريق الآخر بوجوب الندم عن كل معصية.

جـ - قرر القاضي الرأي السائد لدى المعتزلة (وهو الرأي المنسجم مع اصولهم العقلية) في الشفاعة:

ان الشفاعة لا تنال اصحاب الكبائر ولا تشملهم.

ان الشفاعة تختص باهل الايمان التائبين.

ان الشفاعة للتائب تحقق له نفع التفضل عليه، بعد اسقاط التوبة للعقوبة.

وقد اكد القاضي الاساس العقلي الذي انطلق من الموقف المعتزلي **«ان شفاعة الفساق الذين ماتوا على الفسق، ولم يتوبوا يتنزل منزلة الشفاعة لمن قتل ولد الغير، وترصد للآخر حتى يقتله، فكما ان ذلك قبيح، فكذلك هاهنا»**[2]، مضافاً الى ان اثابة من لا يستحق الثواب قبيح[3].

د - في اطار البحث عن موضوع «اسقاط العقاب»، يطرح المعتزلة

---

(١) المغني، ح١٤، ص ٣١٢.

(٢) شرح الاصول الخمسة، ص ٦٨٨.

(٣) شرح الاصول الخمسة، ص ٦٨٩.

قضية «الاحباط» وهو عنوان مشتق في الاساس من «النص». حيث اثارت نصوص قرآنية متعددة هذا الموضوع: **﴿ما كان للمشركين ان يعمروا مساجد الله شاهدين على انفسهم بالكفر اولئك حبطت اعمالهم وفي النار هم خالدون﴾**[(1)] وقوله تعالى: **﴿لا ترفعوا اصواتكم فوق صوت النبي ولا تجهروا له بالقول كجهر بعضكم لبعض ان تحبط اعمالكم وانتم لا تشعرون﴾**[(2)] ...

يهمنا ان نرى الموقف العقلي والمسوغات التي اعتمدها المعتزلة وفق مقاييسهم العقلية للتمسك بالاحباط؛ يبدو موقف المعتزلة الاوائل في غاية التشدد، حيث وحدوا بين حساب الكبيرة والشرك، وهو الموقف الذي ركز عليه خصومهم لاثبات مجانبة الموقف المعتزلي للعدل، فقالوا هل من العدل ان تحبط سيئة واحدة طاعة الف سنة او مئة سنة؟!

ففي ضوء ما نقله ـ المفيد والرازي والايجي ـ ذهب الاوائل من رجال المعتزلة الى ان الكبيرة تحبط كل الاعمال الخيرة، وتدخل صاحبها جهنم خالداً يصلى فيها.[(3)] لكن الموقف لدى الجبائيين قام على اساس فهم آخر للتحابط، وهو وضع الاعمال في ميزان المفاضلة، والراجح منهما هو الحابط الحاكم. فالحساب يتم على اساس الموازنة، والكفة الثقيلة تحبط الكفة الخفيفة ويتسجل المصير، تبعاً لذلك.

---

(١) سورة التوبة، ١٧.

(٢) سورة الحجرات، ٢.

(٣) التفسير الكبير، الفخر الرازي، ح٧، ص ٥٠، المواقف، ص ٣٧٩.

لكن الذي يهمنا هنا ان نتعرف على الاساس الذي اعتمده ابو علي وابو هاشم، وتبعاً لهما القاضي عبد الجبار في فهم مبدأ «الاحباط»:

هناك اساسان طرحهما القاضي، **الاول** ـ ان الانسان اما ان يكون ولي الله ومستحقاً للثواب، واما ان يكون عدو الله ومستحقاً للعقاب، ولا ثالث لهما. ولا يمكن ان تجتمع هاتان الصفتان في شخص واحد يوم الحساب. والاساس **الثاني** ـ ان الثواب والعقاب لابد ان يكونا خالصين غير مشوبين، ومن هنا فالاستحقاق لابد ان يتعلق باحدهما فحسب[1].

لكن هناك سؤالاً مطروحاً على القاضي: كيف صح ـ حسب موازين العدل المعتزلية ـ ان يحرم الانسان من كل اعواض وثمار جهوده الخيرة، وكيف يتساوى المسيؤون جميعاً في العقاب، رغم اختلاف درجات اعمالهم الخيرة؟ يختار القاضي تبعاً لابي هاشم مخرجاً فيقر بوجوب تعويض اهل النار عن اعمالهم الحسنة في الدنيا او في عرصات القيامة، او تخفيف العقاب عنهم[2].

---

(١) شرح الاصول الخمسة، ص ٦٢٥. وراجع الذخيرة، ص ٣٠٣، ٣٠٧.

(٢) شرح الاصول الخمسة، ص ٦٢٧.

(٣)

مراجعة لموقف الامامية من الوعد والوعيد

حاولت ـ فيما تقدم ـ ان اتابع موقف مدرسة العقل من قضايا الحسن والقبح ومبادئها، ولم اغفل الاشارة الى موقف الامامية (وهو موقف يعنينا درسه ونتحمل مسؤولية اعادة قراءته)، هذا الموقف الذي يُصنف على مدرسة العقل، ومن ثم كان هناك ما يسوغ الاشارة اليه والوقوف عنده، لانه زاوية من الزوايا التي يمكن ان نطل من خلالها على موقف مدرسة العقل بشكل عام.

وابتغي في هذه الفقرة ان اراجع بشكل معمق موقف الامامية من موضوع «اسقاط العقاب»، عسى ان تكون هذه المراجعة ـ وهذا ما اظنه بالفعل ـ اضاءةً لواقع الجدل الكلامي الذي دار حول هذا الموضوع، وتنويراً لواقع الموقف العقلي، الذي اختاره ما يعرفون بـ«العدلية» في تاريخ الفكر

الاسلامي، الموقف من اخطر القضايا العقلية، التي تمس حياة الجامعة الانسانية في الماضي والحاضر والمستقبل.

لا يستطيع الباحث ان يقرر وجود موقف مدرسي للامامية ازاء موضوع «الوعد والوعيد»؛ لوضوح تنوع مواقف متكلمي الامامية (وهم ـاي المتكلمين الاماميين الذين سنأتي على الوقوف على رؤاهم ـ ممن لا يشك احد من الباحثين في انتسابهم للمدرسة الامامية، رغم قساوة بعض النقود التي وجهها لهم خصومهم، سواء من داخل المدرسة الامامية ام من خارجها). ومن هنا يتوجب علينا متابعة تفصيلية لهؤلاء الاعلام، عسى ان نعثر عبر هذه المتابعة على موقف يشكل محوراً لجامعٍ مدرسي مشترك في آفاق البحث او في منهجه ونتائجه:

الصدوق:

اعتمد الصدوق «النص» كاساس لما قرره:

ان الثواب واقع وفاءً لوعد الله.

ان الوعيد امر موكول لله، لانه وعد بالغفران ووعد بالعقاب.

ان الثواب رحمة من الله والعفو رحمة (وفق النص)[1].

الشفاعة لاهل الكبائر والصغائر، ولا تشمل المشركين والجاحدين.

التوبة تسقط الذنوب برحمة الله[2].

---

(١) الاعتقادات، ص ٥٢.

(٢) الاعتقادات، ص٤٤.

المفيد:

الثواب الاخروي تفضلٌ، لا يخضع انجازه لقوانين العدل.

لا يخلد في النار الا الكفار.

الشفاعة للخاطئين.

قبول التوبة تفضل وليس بواجب.

تصح التوبة عن بعض الذنوب.

لا تحابط بين الثواب والعقاب.

العفو حق من حقوق الله عن الذنوب، التي لم يقرر السمع بوضوح العقاب الحتمي عليها[1].

المرتضى:

العقاب حق الله، يستطيع اسقاطه.

سجل موقفين بشأن «العقاب» احدهما وجوبه العقلي، والآخر ركن الى السمع في تحديد الاستحقاق ومن يستحق ان يُعاقب.

لا دلالة في العقل على دوام الثواب والعقاب، والمرجع في ذلك الى السمع.

التوبة واجبة بالسمع.

التوبة تسقط العقاب على اساس السمع تفضلاً.

---

(١) راجع اوائل المقالات.

لا تحابط بين الثواب والعقاب.

لا خلود لاصحاب الكبائر من اهل الايمان في النار.

الشفاعة تفضل، واقع لدفع الضرر واسقاط العقاب[1].

نصير الدين الطوسي:

الثواب واجب عقلاً على اساس قواعد الحسن والقبح.

العقاب واجب على قاعدة وجوب اللطف عقلاً.

يجب دوام الثواب والعقاب لقاعدة اللطف.

يجب خلوص الثواب والعقاب عقلاً.

التوبة واجبة عقلاً.

يجب سقوط العقاب بالتوبة عقلاً.

الشفاعة لاسقاط العقاب.

تصح التوبة عن بعض القبائح.

العقاب حق الله يجوز اسقاطه.

الاحباط باطل.

الكافر مخلد وعذاب صاحب الكبيرة منقطع[2].

---

(١) راجع الذخيرة، ص ٢٧٩ ـ ٣٢١، ص ٥٠٥.

(٢) راجع تجريد الاعتقاد، بشرح العلامة، ص ٣٢٢ ـ ٣٣٧.

العلامة الحلي:

الثواب واجب عقلاً على اساس الحسن والقبح.

موقف متردد ازاء موضوع استحقاق العقاب، وهل هو عقلي ام سمعي؟

ميلٌ الى الرأي المعتزلي بدوام الثواب والعقاب وخلوصهما عقلاً، وهو الرأي الذي استقر في مدرسة الحلة، كما جاء في كتابات المقداد السيوري[1].

التوبة واجبة عقلاً على اساس قاعدة وجوب دفع الضرر.

تردد في «مناهج اليقين» بترجيح رأي المعتزلة في موضوع وجوب قبول التوبة عقلاً، واستقرب في ارشاد الطالبين رأي المرجئة بان القبول تفضّل[2].

العقاب يجوز اسقاطه لحسن العفو.

تصح التوبة عن بعض القبائح.

الاحباط باطل، والشفاعة لاسقاط العقاب، والكافر مخلد فقط.

بعد هذا الاستعراض نلاحظ:

اولاً: ان الشيخ الصدوق ابتعد كثيراً عن روح الفكر المعتزلي العقلية، واتكأ على النص، انطلاقاً من موقف عام لدى المحدّثين الاماميين، في

(١) مناهج اليقين، ص ٣٤٩، ارشاد الطالبين، ص ٤١٦ ـ ٤١٧.

(٢) مناهج اليقين، ص ٣٦٣ ـ ٣٦٤، ارشاد الطالبين، ص ٤٣١.

الركون الى النص لاستيضاح معالم الدين عقيدةً وشريعةً.

ثانياً: نلاحظ تميّزاً لدى «المفيد» البغدادي، حيث اظهر اهتماماً في التعامل مع الفكر الاعتزالي، كما اظهر ميلاً متحفظاً لاستخدام قوانين الحسن والقبح في بعض المواطن ـ وقد تقدمت اليها الاشارة ـ غير ان «المفيد» رغم بغداديته فهو محدث وفقيه امامي، ومن هنا التزم موقفاً متطابقاً تمام التطابق في بحث «الوعد والوعيد» مع اتجاه مدرسة الحديث.

ثالثاً: اما السيد «المرتضى» فقد كان اوفى من سلفه «المفيد» لبغداديته. اجل فمدرسة بغداد الامامية ابان النصف الثاني من القرن الثالث الهجري (التي يمثلها بنو نوبخت) انساقت انسياقاً كاملاً ـ في ضوء ما نقله المفيد ـ باتجاه مبادئ الاعتزال العقلية. ثم هناك سمة اخرى لبغداد المرتضى، وهي سيادة الفكر المعتزلي، بفضل الظروف السياسية التي لعب «آل بويه» دوراً رئيسياً فيها، واتاحوا لمدرسة العقل الفرصة الكافية لطرح مبادئها وافكارها. مضافاً الى تلمذ المرتضى بشكلٍ مباشر على يد اهم مفكري المعتزلة في عصر النضج «القاضي عبد الجبار».

سجلت مواقف المرتضى الكلامية انحيازاً واضحاً لمبادئ معتزلة البصرة «والقاضي نصيرهم» في تحليل العقل العملي، على مستوى المبادئ الضرورية وعلى مستوى النظريات التي اشتقوها في ضوء هذه المبادئ، وهذا امر اشرنا اليه ووثقناه في ما تقدم. لكن الملاحظ: ان المرتضى لم يتجاوز في توظيف هذه المبادئ في «الوعد والوعيد» موضوع استحقاق الثواب. وتعطلت مبادئ الحسن والقبح وقاعدة اللطف في سائر فقرات

البحث عن «الوعد والوعيد»، كما هو ملاحظ في الاستعراض المتقدم. وسجلت افكاره فيها انتصاراً لاراء سلفه الاماميين (المفيد والصدوق).

وقد اثار المرتضى حينما قرر تعطيل مبادئ العقل العملي «الحسن والقبح» في سائر فقرات البحث عن «الوعد والوعيد» اثار مناقشات تستحق الوقوف عندها (من وجهة النظر التي تلح على اعادة قراءة مبادئ الحسن والقبح وتطبيقاتها، ومن وجهة نظر اتجاهي في تفسير مقولات العقل العملي ايضاً). ورغم ان المنهج الذي اخترته لا يجوّز استعجال النقد والتقويم، لكن الوقوف عند اثارات المرتضى في هذا المجال يساهم في رؤية وفهم «مدرسة العقل» وطبيعة ادواتها.

من هنا جاز لبحثنا ان يقف عند مناقشات المرتضى، التي سجلها في ما يلي:

أ ـ ذهب ابو علي الجبائي بقوانين العقل العملي الى نهايتها الطبيعية، حينما طبّقها على مبدأ «استحقاق العقاب». فقرر حق المكلفين في ايقاع العقاب بالعاصي، دون ان يكون امر عقاب العاصي مختصاً بالله تعالى. وامام هذه الاتجاه اثار المرتضى الاشكالية التالية: «ان ذلك يؤدي الى عموم ذلك العقلاء كما عم حسن الذم على القبيح لهم، وذلك يؤدي الى ان يحسن ان يعاقب العاصي كل موجود من الخلق ومن سيوجد»[1].

ان اتجاه «ابي علي الجبائي» هو الاتجاه، الذي يفرضه منطق البحث ـ وفق المنهج المعتزلي ـ في تطبيق مبادئ العقل العملي على قوانين الثواب

---

(١) الذخيرة، ص ٢٩٩.

والعقاب. فالواجب العقلي لا يمكن تخصيصه الا اذا خرجنا من عالم العقل الى عالم الخبرة (والسمع والاجماع معطيات عالم الخبرة). وما دام الواجب العقلي كذلك لزم ان يكون «وجوب العقاب» ثابتاً على كل ارادة عاقلة؛ ومن هنا اثار المرتضى اشكاليته:

فاذا وجب العقاب على كل ارادة عاقلة يلزم ان تتحول الارض الى جحيم لا يطاق على العصاة، وهذا امر لم يحصل على طول تاريخ الانسانية، ولم تنادِ به ايٌ من ديانات السماء، ولم يقترحه اي من عقلاء البشر.

ب ـ يطرح المرتضى لوناً فرضياً من الاستدلال على استحقاق العقاب على القبيح، انطلاقاً من السياق العقلي للمعتزلة، ثم يناقشه: «ان الخاطر انما يلقي الى المكلف اذا نبّهه على النظر انك لا تأمن ان يكون لك صانع، وانك تستحق العقاب على القبيح منه، فاذا عرفته وعرفت انه يعاقب على القبيح كنت اقرب الى تجنب القبيح. وهذا يدل على ان بالعقل يُعلم استحقاق العقاب.»[1].

هذا لون من الاستدلال الفرضي على طريقة المعتزلة، ويجبب عنه المرتضى قائلاً:

«فالجواب عنه: ان الخاطر انما يقول له اذا عرفت الصانع عرفت انك تستحق ان يعاقبك على القبيح، وليس في جملة ما يورده الخاطر كيف تعرف ذلك اذا عرفت الله تعالى، وهل تعرف استحقاق العقاب

---

(١) المصدر السابق، ص٢٩٧.

بدليل عقلي او بطريق سمعي ولا شبهة في انه لا يصح ان يعرف استحقاق العقاب الا بعد ان يعرف الله تعالى، لكن كيف يعرف ذلك، وهل بالسمع يعرفه او بالعقل؟ ولا ينكر ان يكون طريق معرفته السمع بعد معرفته بالله تعالى»[1].

الملفت في هذه الاثارة هو: ان المرتضى ـ بغض النظر عن سلامة وصحة منهجه الاستدلالي ـ ركّز على طريقة الاستدلال، في محاولة التمييز بين دائرتي السمع والعقل، والتنبيه على تجنب الخلط بينهما. رغم ان السيد لم يستطع التخلص بشكل كامل من الآثار السلبية التي يخلقها هذا الخلط، بل استخدم نفس النهج في بعض او في كثير من مواقفه.

جـ ـ كرر المرتضى محاولة تنقية الاستدلال من الخلط بين ما هو عقلي وما هو سمعي في موضوع «وجوب التوبة ووجوب اسقاطها للعقاب»، واليك نص المرتضى:

«ان استدلوا على ان التوبة تسقط العقاب من جهة الوجوب، بان التوبة تجب عقلاً، ولا وجه لوجوبها في العقل الا اسقاط العقاب، لانه لا يجوز ان يكون وجه وجوبها استحقاق الثواب، لان النفع لا يدخل الفعل في الوجوب.

قلنا: ومن اين ان التوبة تجب عقلاً، وما انكرتم ان يكون وجه وجوبها كونها لطفاً في ترك القبيح وفعل الواجب، وانما علم ذلك بالسمع كما علم في امثاله، واذا علم بالسمع ان الله تعالى يتفضل عندها

(١) الذخيرة، ص ٢٩٧ ـ ٢٩٨.

بازالة العقاب لانها قد صارت طريقاً الى ازالته، ولا فرق بين ان يزول العقاب عندها وجوباً او تفضلاً»[1].

رابعاً: خطى نصير الدين الطوسي بالفكر الامامي الكلامي خطوة اوسع باتجاه الفكر المعتزلي.

فتبنى صرامة الموقف العقلي المعتزلي بشأن وجوب العقاب عقلاً ووجوب خلوصه عقلاً، كما تبنى الموقف المعتزلي بصدد وجوب التوبة عقلاً، ووجوب قبولها عقلاً.

ثم لم يغفل ما عليه اتفاق الامامية من ابطال التحابط وانقطاع عذاب اصحاب الكبائر، والشفاعة لاسقاط عقاب المذنبين. فانحاز لهذا الاتفاق، وثبّت هذه الافكار جزءً من منظومته الكلامية. التي جاءت متدافعة، مركبة تركيباً يعوزه كثير من التجانس. فكيف تصح الشفاعة لاصحاب الكبائر مع وجوب العقاب عقلاً؟ وكيف ينقطع عقاب صاحب الكبيرة مع دوام وخلوص العقاب عقلاً؟ وكيف نبطل التحابط مع خلوص الثواب والعقاب؟

ان الباحث ليحار في تفسير نظام فكر نصير الدين الطوسي الكلامي. فالطوسي فيلسوف ومنطقي يقرر ما قرره الحكماء بشأن قضايا العقل العملي، اذ سلبوا الطابع العقلي منها، وادخلوها في زمرة المشهورات، وما يعم الاتفاق والتواضع عليه. لكنه اختار في بحثه الكلامي رأي مدرسة العقل، التي تقف تماماً في مواجهة مدرسة الحكماء. ثم ذهب مع مدرسة

(١) نفس المصدر، ٣٢٠.

العقل الى النهاية، التي لم يسوغها حتى المرتضي تلميذ القاضي، لكنه يقرر الى جانب مبادئ مدرسة العقل مبادئ الامامية، التي تتكأ على السمع، والتي يعسر ان تتعايش مع الموقف المعتزلي الى نهايته.

خامساً: يهمنا ان نؤكد اخيراً ان الموقف في مدرسة الحلة خضع الى تأثير الطوسي بشكل مباشر، وهذا امر طبيعي لان هذا العقل العملاق تعامل مباشرة مع اقطاب هذه المدرسة، ونلاحظ ايضاً ان هناك نزوعاً في هذه المدرسة للتخفيف ـ دون جدوى ـ من حدة الاتجاه العقلي الذي رسمه الطوسي.

سادساً: هناك نقاط اتفاق بين متكلمي الامامية تشكل قاسماً مشتركاً ـ اذا استثنينا بني نوبخت ـ في قضايا الوعد والوعيد وغيرها من المواضيع الكلامية. اتفاق على النتائج، دون ان يكون هناك اتفاقٌ على المنهج وقاعدة حجية النتيجة. فهذا العلامة يستدل على اسقاط العقاب ابتداءً بقاعدة «الحسن والقبح»، بينا لا يتجاوز الصدوق والمفيد وغيرهم «النص» في هذا الموضوع.

يعكس هذا الاتفاق ـ فيما يعكس ـ ارضية مشتركة، ومناخاً فكرياً موروثاً، والبحث العلمي مسؤول عن تحديد طبيعة هذا المناخ، وصلته بائمة الشيعة، ومسؤول عن اكتشاف دور «الامامة» في ضوء معطيات التاريخ عبر البحث الكلامي، حيث المح افقاً خصيباً، يكشف اللثام عن ابهامات اساسية في هذا المجال، ويساهم مساهمة جادة في استكشاف هوية الثقل الثاني، بطريقة واقعية، اكثر اقناعاً، واجدى نفعاً، والصق بمبادئ الدرس الموضوعي.

(٤)

ـ أ ـ
الموقف المعتزلي في ضوء آخر

اريد في هذه الفقرة تغيير زاوية الرؤية، لارى الموقف المعتزلي من زاوية حجج ورؤىٰ الخصوم، التي تسجلت عبر الجدل، الذي احتدم بين مفكري المسلمين، ابان قرون الصيرورة الكلامية. احاول ان ارى كيف تبلور العقل العملي بمبادئه (الضرورية ونظرياته الاكتسابية)، وما هو المنطق الذي حكم جدل الفرقاء، وما هي بؤرة او بؤر انطلاق الجدل حول مبادئ العقل العملي. ومن ثم ابتغي ايضاح الاسس، التي تم في ضوءها تسويغ الخيارات المتنوعة.

على ان اؤكد ان بحثاً من هذا اللون لا يستطيع ـ من وجهة نظر اصول

البحث الموضوعي ـ ان ينجز اهدافه كاملة، بحكم ضآلة حجم الوثائق، التي تركها لنا التاريخ الفكري والثقافي لفترة المخاض (القرن الاول والثاني). لكن هذا اللون من الاستشراف والتحليل والتساؤل مفيد وضروري، لكي يستطيع الباحث ان يمتد برؤاه، ويوسع حدود افقه، فيتوفر على ما يمنحه حرية التحرر في ما يختار، شرط ان لا يكون هذا الاستشراف ونتائجه الاحتمالية قاعدة وحجة نهائية يعتمدها البحث.

لعل الباحث يستطيع ان يفترض الهرم العقلي (الذي تشيد في مدرسة العقل الكلامية) قد ابتدأ متناثراً، عبر اشكاليات طُرحت في القرن الاول والثاني الهجريين. وكانت (حرية الارادة) و (الوعيد «التكفير») اولى الاشكاليات، التي فرزها تاريخ العقل الاسلامي.

أُثير موضوع «حرية الارادة» في عصر الخلفاء الراشدين، كما تؤكده الوثائق التاريخية. وكانت اثارة هذا الموضوع في اطاريه الاخلاقي (تحمل المسؤولية) والميتافيزيقي (علاقة القدر الالـٰهي بالفعل الانساني)[1]. لكنه لم يتحول الى اتجاه نظري محدد الا في العصر الاموي. والرأي السائد لدى كثير من الباحثين هو: ان الخليفة الاموي الاول (معاوية ابن ابي سفيان) هو الذي شجع تنظير اتجاه «الجبر» كخيار في تفسير مشكلة (حرية الارادة). وهو الرأي الذي سجله القاضي عبد الجبار فيما جاء في موسوعته (المغني):

---

(١) راجع: نشاةالفكر الفلسفي في الاسلام، الدكتور علي سامي النشار، ح١، وراجع: نشاه الفكر الاسلامي في بواكيره الكلامية، د. حسام الالوسي، مجلة عالم الفكر، المجلد السادس، العدد الثاني.

«ان اول من قال بالجبر واظهره معاوية، وانه اظهر ان ما يأتيه بقضاء الله ومن خلقه ليجعله عذراً فيما يأتيه ويوهم انه مصيب فيه، وان الله جعله اماماً وولاه الامر، وفشى ذلك في ملوك بني امية»[1].

لكن المؤكد ـ كما يرى القاضي ايضاً ـ ان معاوية لم يكن في خياره للجبر مفكراً عقلياً، انتهى الى ذلك بالدليل، ولم يكن في خياره للجبر محدثاً، اعتمد النص، كقاعدة تفرضها التقوى الدينيه. بل اتخذ «الجبر» اداة سياسية لفرض سلطته، ومنحها ما تفقده من مبررات دينية.

«ثم جاءت المادية البرجمانية التي ظهرت عند امراء دمشق من بني امية الانتهازيين، واحتاجوا الى سندٍ يستندون اليه في سوء صنيعهم بكربلاء، وليحفظ لهم ثمار تمرد معاوية من ان يقضي عليه ما يمكن ان تقوم به الجماهير من ثورة عليه، فقالت بقدر الله ... وهكذا نشأ ـ على الرغم من معارضة علماء الدين في الاسلام معارضة صريحة ـ القول بالقدر على نحو مزرٍ وقامت نظرية الحكم المعروفة باسم الامر الواقع لتدافع عن المحتكرين للمصالح.»[2]

دون ان يمنع اتجاه معاوية الجبري السياسي من ان يتبلور الاتجاه الجبري لاحقاً على اسسٍ أخرى، ويلتمس مسوغات من لون آخر.

والوعيدية (الخوارج) انطلقوا من السياسة والحكم في دعوتهم المتشددة «تكفير مرتكبي الكبائر»، خصوصاً اذا صدّقنا الرواية التاريخية التي تقول:

(١) المغني، ح٨، ص ٤.

(٢) تجديد التفكير الديني في الاسلام، محمد اقبال اللاهوري، ترجمة عباس محمود، القاهرة ١٩٥٥، ص ١٢٧.

ان «التكفير» جزء من شعار المحرضين على قتل الخليفة الثالث، حيث رفع المحرضون السياسيون شعار «اقتلوا نعثلاً فقد كفر». ومهما يكن من امر فقد تحول سيف الوعيدية «الخوارج» الى قطار يسوق من يصبه الى جهنم، فبرزت الى الوجود اولى حركات «الانتقام»، ملتمسة مسوغاتها العقيدية من الوعيد الالٰهي، الذي جاء شاملاً في فكر هذه الحركة المتطرفة، هذا الفكر الذي تبلور بشكل واضح في بداية العصر الاموي.

على ان الذي تؤكده وثائق التاريخ هو:

١ـ ان الخوارج هم اول من طرح بشكلٍ منظم مبدأ (تكفير مرتكبي الكبائر)[1].

٢ـ ان الخوارج هم اول من اثاروا اشكالية الاحباط.

فقد جاء في تاريخ الطبري (خرج علي عليه السلام يخطب في الناس فصاحوا به من جوانب المسجد: لا حكم الا لله، وصاح به رجل منهم واضع اصبعه في أذنيه، فقال: **﴿وقد أوحي اليك والى الذين من قبلك لئن اشركت ليحبطن عملك ولتكونن من الخاسرين﴾**)[2].

اما «الوعدية» فهي ردة الفعل الطبيعية على موقف الخوارج، الذي لم يكتف بالدم وقطع الرقاب وبقر البطون وقتل الاطفال، بل حاول ان يتلمس قاعدة عقيدية ليكون بوّاب النار في الدنيا و «مالك» جهنم في الآخرة.

لا يستطيع الباحث ـ مهما اسعفته ادواته علىٰ فهم وتحليل سلوك الخوارج ـ إلّا

(١) راجع: ما ذكره ابن ابي الحديد في شرح نهج البلاغة، ج ٢، ص ٢٦٨ ـ ٢٨٦ موثقاً عن تاريخ الطبري، ج ٥، ص ٧٣، والكامل لابن الاثير ـ ج٣.

(٢) المصدر السابق.

التوقف والاندهاش امام هذا السلوك، فيجد نفسه مضطراً ان يتحدث اليها عن غرائب ما ارتكبته هذه الحركة ... اسمحوا لي ان انقل لكم ـ اشباعاً لرغبتي على الاقل ـ هذه الرواية:

«ان واصل ابن عطاء اقبل في رفقة فأحسوا بالخوارج، فقال واصل لاهل الرفقة: ان هذا ليس من شانكم، فاعتزلوا ودعوني واياهم، وكانوا قد اشرفوا على العطب، فقالوا: شأنك، فخرج اليهم، فقالوا: ما انت واصحابك؟ فقال: قوم مشركون مستجيرون بكم، ليسمعوا كلام الله، ويفهموا حدوده قالوا: قد اجرناكم، قال: فعلّمونا، فجعلوا يعلمونه احكامهم، ويقول واصل: قد قبلت انا ومن معي، قالوا: فامضوا مصاحبين، فقد صرتم اخواننا، فقال: بل تبلغوننا مأمننا، لان الله تعالى يقول: ﴿وان احد من المشركين استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله ثم ابلغه مأمنه﴾ (التوبة ـ ٦)، قال: فنظر بعضهم الى بعض، ثم قالوا: ذاك لكم فساروا معهم حتى ابلغوهم المأمن»[١].

لا استبعد واقعية هذه الحكاية، رغم امكانية نقدها الداخلي، لما تثيره من استغراب لطبيعة هذا الحوار الميكانيكي، الذي هو اقرب للصنعة منه لواقع التفاهم الانساني العام؛ لكن العقول حينما تتصلب بالطريقة التي غلظ فيها افق الخوارج ـ مع صدق اتجاههم وابتعاده عن روح المصلحية ـ فسوف تتسلط حرفية النص المقدس.

(١) شرح نهج البلاغة، ص ٢٨١.

نعـود لاتجـاه (الوعـدية)، الذي عُرف في تاريخ المقـالات والفـرق بـ«المرجئة»، حيث اتخذ من العفو والرحمة اساساً لتوجه فكري مناقض لاتجاه «الوعيدية» المتشدد. فذهبوا الى ايمان اهل القبلة بمجرد الاقرار، ورجوا للمذنبين العفو في الآخرة[1]. والملفت للانتباه في توجهات «المرجئة» ان هذا المذهب قرر ـ خلافاً للعقليين والمحدّثين المسلمين ـ عدم دوام الثواب والعقاب ونهاية النار والجنة[2]. بل ذهبوا الى ابعد من ذلك، كما نقل ابن حزم: «ان **الايمان والاعتقاد بالقلب وانْ اعلن الكفر بلسانه، وعبد الاوثان او لزم اليهودية والنصرانية في دار الاسلام، وعبد الصليب واعلن التثليث في دار الاسلام، ومات على ذلك فهو مؤمن كامل الايمان عند الله عز وجل، وولي الله عز وجل، من اهل الجنة**»[3]. فجاءت نزعة «المرجئة» لتسحب الموقف من «الوعد والوعيد» بالاتجاه المعاكس تماماً وبنفس الحدة للاتجاه الوعيدي الخارجي، وهذا شأن من شؤون جدل الافكار حيث تتطابق احياناً ـ خصوصاً حينما تلامس الواقع المادي وملابسات الحياة اليومية بشكل مباشر ـ تتطابق مع قانون (الفعل ورد الفعل الفيزيائي)، ولله في خلقه شؤون!

يهمنا ان نشير هنا الى ان بعض علماء الفرق والمقالات (كالنوبختي والاشعري ـ وهما اماميان) اكدا على ان المرجئة حركة ممالئة للسلطة الاموية،

---

(١) المقالات والفرق، سعد الاشعري القمي، تحقيق محمد جواد مشكور، الطبعة الثانية: ص ٥ ـ ٦.

(٢) نسب هذا الراي الى «جهم بن صفوان»، راجع: جهم بن صفوان ومكانته في الفكر الاسلامي، خالد العسلي، بغداد، ١٩٦٥، ص ١٥٥.

(٣) الفصل في الملل والاهواء والنحل، ابن حزم، القاهرة ١٣١٧، ح ٤، ص ٢٠٤.

فهم «اتباع الملوك واعوان كل من غلب اعني الذين التقوا مع معاوية فسموا جميعاً«المرجئة» لانهم تولوا المختلفين جميعاً»[1]، وقد وافق بعض الدارسين المحدثين هذا الرأي كالدكتور نصر حامد ابو زيد حيث قرر:

«اما المرجئة ـ وهم مفكروا الحزب الاموي ـ فلم يتناولوا مسألة الامامة ... بل كانت القضية التي شغلتهم هي تعريف الايمان والكفر ... هذا التعريف للايمان من شأنه ان يحكم على الحاكم الجائر بانه مؤمن ... وما دام الحاكم ـ مهما اشتد ظلمه ـ مؤمنا، فلا يحق لاحد الخروج عليه.»[2]

وبحثنا لا يستطيع ان يتفق مع هذا الاتجاه لاسباب:

الاول: ان الربط اللزومي بين الفكر والسياسة، واتخاذ جدلية (السلطة والمعارضة) اساساً كلياً في التفسير، امر لا نقره ـ ما دمنا لانقر الديالكتيك التاريخي منظاراً ازلياً في التفسير ـ خصوصاً في عالم الافكار والقيم

(١) المقالات والفرق، الاشعري، ص ٥. وفرق الشيعة، النوبختي.

(٢) الاتجاه العقلي في التفسير، نصر حامد ابو زيد، المركز الثقافي العربي، ص ١٧. لكن الملفت للنظر ان الدكتور ابو زيد بعد استدلاله (على طريقة القياس الارسطي الشرطي) على ان المرجئة مفكروا الحزب الاموي، عاد في الفقرة اللاحقة مباشرة ليتبنى مقولة «جولد تسيهر»: «ولا شك ان المرجئة ـ بهذا التحرج والخشية من اتخاذ موقف صريح وواضح ـ يُعدّون امتداداً طبيعياً لاولئك الذين اعتزلوا صراع علي وطلحة والزبير، وتوقفوا في الحكم على عثمان».

على ان الدكتور ابو زيد يعالج اشكالية الجمع بين الارجاء وبين حرية الارادة او الثورة على السلطة على اساس ان دعاة هذه الافكار من الموالي، الذين ساءت معاملتهم في العصر الاموي، كمواطنين من الدرجة الثانية، مضافاً الى العامل الرئيسي الآخر وهو السياسة الضريبية، التي اتبعها الخليفة الاموي هشام ابن عبد الملك بحق الموالي. (راجع المصدر نفسه ص ٢١).

المعنوية. دون ان ننكر امكانية الرؤية من هذا المنظار، على ان سلامتها منوطة بعدم تحويل الباحث هذا المنظار الى هدف وقاعدة مذهبية، بل يبقى وسيلة من الوسائل المشروعة في رؤيه الاشياء وتفسير الوقائع.

الثاني: من المؤكد ان مكر ودهاء السلطة يدفعها الى توظيف العقائد والافكار باتجاه دعم سلطنتها، وتبرير فعالها، وهذا امر لا نشك به خصوصاً في «معاوية ابن ابي سفيان». ولكن كيف نستطيع ان نفسر:

أ ـ اتجه «جهم ابن صفوان» اتجاهاً جبرياً، وهذا امر تؤكده الوثائق التاريخية. ومن ثم فهو في ضوء المعيار المتقدم حليف السلطة الاموية؛ ولكن لم اختار ابن صفوان الخروج مع الحارث ابن سريج في الثورة على السلطان الاموي؟

الغريب حقاً ان باحثاً معاصراً حاول معالجة هذه الاشكالية بالطريقة التالية:

> **«ويعجبني لتخريج هذا التناقض ما ذهب اليه جمال الدين القاسمي من ان قول جهم وآخرين بالجبر انما كان بدافع ورعهم الشديد وشعورهم بتصاغر «فعل» الانسان امام فعل الله، وبالتالي فان جبريتهم لم تكن تفرض عليهم موقفاً «لا اباليا» او تسليمياً، ان العمل الايجابي ضد حكم ما، ضد الامويين مثلاً، لا يخرج عندهم عن التقدير الالهي كذلك، شانه شأن تأييدهم.»[1]**

انقل هذا التخريج لانه يدهشني، نعم؛ كيف يصح لباحث في القرن

---

(١) حسام الالوسي، مصدر سابق، ص ١٧٣.

العشرين ان يحاكم ويحلل على طريقة القرن العاشر، فيستخدم طريقة الجدل الكلامي ذاتها؟! لِمَ نستحضر روح جهم ابن صفوان فيحل فينا، ثم نختار الجبر (متصورين انه مذهب السلطة) لنبرر فعالها، ثم نخرج مع الحارث بن سريج ثائرين على السلطة، لنلجأ في حل التناقض الى ان كل شيء بقضاء وقدر؟!

ب ـ اتجه غيلان الدمشقي اتجاهاً قدرياً، يؤكد حرية الارادة. ثم قرر هذا الزاهد الوحيد في علمه ـ كما يقول ابن المرتضى ـ ان الايمان معرفة وقول، وان العمل ليس داخلاً فيه، فذهب بذلك مذهب المرجئة[1]. كيف نفسر الارجاء وحرية الارادة في ضوء جدلية (السلطة ـ المعارضة)، وغيلان ممن عاش في قلب احداث السلطة الاموية؟

جـ ـ كيف نفسر الفرقة الثالثة من المرجئة، التي لم تكترث باتخاذ موقف ازاء اشكالية (الجبر والاختيار)، واكتفت بارجاء مرتكبي الكبائر الى الله، دون تكفيرهم او تخليدهم في النار؟

د ـ كيف نفسر الفرقة الرابعة، التي يسجلها الشهرستاني في فرق المرجئة ويسمها بـ«مرجئة الخوارج»؟[2]

الثالث: كيف يفسر النوبختي وسعد الاشعري ما نقله المفيد من اتفاق على محاور كثيرة بين الامامية (وهم الجناح الرئيس في معارضة الحكم الاموي) وبين المرجئة في الوعد والوعيد، وما يتفرع عليهما، و «الوعد

---

(١) الملل والنحل، الشهرستاني، ج ١، ص ١٢٧.

(٢) نفس المصدر، ص ١٣٩.

والوعيد» هو المركز الرئيسي لبحث المرجئة؟

الرابع: كيف نستطيع ان نجمع بين مذهب جهم ابن صفوان في الجبر وان الله خالق كل الاشياء وكل افعال الانسان وان الآدمي لا يتعدى كونه ريشة، ثم ايمانه بالثواب والعقاب والجنة والنار، الى جانب مذهبه في الحسن والقبح، وان الاشياء واجبة بالعقل، اي ان العقل يعرف حسنها وقبحها قبل ورود الشرائع السماوية[1]؟!

هناك اتجاه - بدأه المستشرقون في العصر الحديث - سعى الى اكتشاف الاثر الاجنبي على الفكر الاسلامي، والثقافة الاسلامية. محاولاً تفسير مفردات ما طُرح في العصور الاولى للفكر الاسلامي على قاعدة تأثر واستلهام المفكرين المسلمين معطيات مدارس الفكر اليوناني والفارسي واليهودية والمسيحية. وهذا منظار مشروع لرؤية الافكار، خصوصاً اذا تأكد الباحث من تلاقي الحضارات وامتزاجها، واستطاع الوقوف بشكل علمي على مصادر توثيق ما ينتهي ويفترض.

لكن هذا المنظار بعدساته المختلفة تحول في مدرسة الدكتور على سامي النشار[2] الى اداة مذهبية. فقد سعى هذا الباحث - على قاعدة اصالة المذهب الاشعري وجدارته لتمثيل الاسلام «اهل السنة والجماعة» - الى ارجاع جملة

---

(١) الملل والنحل، ح١، ص ٨١.

(٢) الدكتور النشار مدرسة معاصرة، ونقدها يعني اهميتها، وقد صاحبت قراءة هذا الباحث الكبير في بداية السبعينات، وربما قرأت معظم ما كتب من نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام، ومناهج البحث لدى مفكري الاسلام، هيراقليطس واثره في الفكر الفلسفي ... .

مفردات مدرسة العقل، بل حتى النقل المخالف لقاعدته المذهبية الى الآثار الاجنبية من يونانية ويهودية ومسيحية وغنوصية.

على ان نؤكد ان هذا الاتجاه ليس اتجاهاً جديداً ـ اذا استثنينا منهج البحث وادواته المعاصرة ـ فالسلف من مفكري الاسلام استخدموا هذا المنظار، وحاولوا ارجاع الافكار الى منابعها ومصادر الهامها، وحاول الفرقاء في معركة الخلاف الفكري استخدام هذا الارجاع الى اثره الاجنبي تهمةً ومنقصةً تورط فيها خصومهم.

وهناك اتجاه آخر حاول تفسير ظهور اتجاهات العقل في الفكر الاسلامي على اساس مصادر الهام داخلية، فمنهم من اكد على ما اثارته النصوص الاسلامية من اشكاليات، ومنهم من اعتبر اشكاليات البحث العقلي اموراً فطرية، تنبثق في ذهن بني البشر ...[1].

لكن السؤال الذي يلح علينا في هذا البحث ـ سواء اتخذنا من العامل السياسي والاقتصادي قاعدة في التفسير ام اتخذنا الاثر الخارجي او الداخلي قاعدة، ام حاولنا التلفيق بينها ـ هو: كيف تركبت هذه المقولات، وهل كان النص هو العامل الحاسم فيها ام العقل؟

اظن ان الذاهب الى ان النص هو العنصر الحاسم في هذا الجدل الفكري مطالبٌ ببرهان، واظن ان المتكأ على العقل وحده مجازف ايضاً. قد تكون البداية من احدهما، لكن تبلور الموقف يعتمدهما معاً، ويتمخض جراء تفاعلهما.

(١) راجع الالوسي، مصدر سابق.

اجل، كيف يكون «النص» هو العنصر الحاسم للوعيدية، في جدلهم مع امام «النص» علي ابن ابي طالب ﷺ؟ وكيف يفقد هؤلاء الحفاظ المتعبدون حجتهم من كتاب الله فيما اتخذوا من موقف؟

وكيف تكون «الجبرية» منطلقةً من نصوص القضاء والقدر، والنصوص متشابكة، تكاد تكون متعادلة بشأن موقفي «الجبر»، و «حرية الارادة»؟ وهكذا الموقف في سائر الافكار المطروحة في هذا الميدان.

ونلاحظ ايضاً: ان فكر الوعيدية، والوعدية، والجبرية، واصحاب «حرية الارادة» او ما يعرف بـ«المفوضة»، لم يتوفر في بداياته على اطار نظري، يجمع الشتات في نسيج منسجم. بل قد تجد مفوضاً، يؤمن ايماناً جازماً بحرية الارادة وتحمل المكلف مسؤولية افعاله، لكنه في ذات الوقت يتبنى موقف «المرجئة» المتساهل، الذي يفتح الجنة على مصراعيها لمرتكبي الذنوب، كما هو الحال في المنقول عن غيلان الدمشقي.

وقد تجد جبرياً محضاً كـ(جهم ابن صفوان)، يتجه اتجاهاً عقلياً في الحسن والقبح، فيرى ان الظلم قبيح والعدل حسن، ثم يقذف بمن يقترف المخالفة الجاءً وجبراً الى جهنم وبئس المصير!

وهذا امر طبيعي في تاريخ الافكار، حيث تطوي مراحل التكوين الطبيعية. تصبح فروضاً هشة متناثرة، ثم تضحي اكثر وعياً لذاتها ومحيطها، حتى تبلغ مرحلة نضجها وعطائها، ومن ثم تلفها العتمة، ويستدعي اكتشافها حزماً من الضوء.

لقد قُدر لاتجاه «العقل» ان تتبلور منظومته الفكرية عبر ثنائيه (الوعد

والوعيد) و (حرية الارادة)، ليتجاوز عبر الجدل، الذي اثارته تحديات حركات الفكر الوافد، حدود مقولات العقل العملي، فيدرس التوحيد، ويبحث بطريقة عقلية عن «الله» وصفاته، وعن العالم وحدوثه وتركيبه ... ويتجسد اخيراً في مدرستي البصرة وبغداد في اصول عقيدية، عُرفت بالاصول الخمسة: التوحيد، العدل، النبوة، الوعد والوعيد، والامر بالمعروف والنهي عن المنكر. أُقيمت على اساس اصول، يعنينا منها ـ في هذا البحث ـ اصول العقل العملي ونظرياته، التي عرضناها فما تقدم.

(٤)

- ب -
الموقف المعتزلي في ضوء آخر

حاولت فيما تقدم ان ارى مدرسة العقل وهي في مرحلة تكوينها الاولى، واسعى في هذه الفقرة إلىٰ استبصارها في مرحلة اكتمال مدارس الكلام الاسلامي؛ لنرى طبيعة مبادئ العقل العملي المعتزلية في ضوء الحجاج الكلامي النضيج، نراها على مبضع التحليل، ومن زاوية نقد الخصوم، ودفاعها عن نفسها. على ان الفت نظر القارئ المحترم الى ان هذه الفقرة من البحث تتطلب منا جميعاً قراءة «كلامية». اي ان نتابع التفاصيل متابعة طلبة علم الكلام، ودارسي شرح التجريد للعلامة الحلي، او شرح الشريف الجرجاني على مواقف الايجي.

لنكتشف عبر هذه المتابعة طبيعة المنهج والاداة والحجة المستخدمة في هذه المنازلة، ومن ثمَّ نكون اقدر على التقويم، عسى ان نستبصر الافق المطلوب في هذه البحوث.

وبغية تنظيم البحث نتابع هذه الفقرة، ضمن النقاط التالية:

اولاً: المبادئ الضرورية

من الواضح ان تقسيم المعرفة الى ضرورية ونظرية منهج اختطته الحكمة والمنطق اليوناني. على ان الفكر السائد في الحكمة اليونانية يُخرج مبادئ ونظريات العقل العملي عن دائرة المعرفة الحقة ـ حسب مذهبهم ـ وتدخل مقولات العقل العملي في اطار العلوم الاعتبارية، التي تخضع لميزان المواضعة والاتفاق العام.

واذا سلمنا ـ وهو الرأي الراجح جداً ـ ان المعتزلة قد اخذوا هذا التقسيم من الحكمة اليونانية، يبقى للمعتزلة ومدرسة العقل الكلامية عصيانها الموقف السائد لدى الحكماء في عدّ مقولات العقل العملي خارج اطار التنويع والتقسيم العلمي. حيث خرج المعتزلة على هذا الاتفاق، واكدوا ان «الحسن والقبح» والواجب العقلي الاخلاقي امر متقرر خلف العقل، والعقل يدركه على حد ادراكه لسائر الموجودات.

اما الموقف المناهض لمدرسة العقل الكلامية فقد تمثل تاريخياً في اتجاهات بعض المحدّثين والفقهاء خلال القرون الثلاثة الاولى من الهجرة، ثم اضحى اتجاهاً كلامياً في بداية القرن الرابع، عبر جهود تلميذ المعتزلة المنشق

«ابو الحسن الاشعري ٢٦٠ ـ ٣٣٠ هـ»، ثم قُدّر لاتجاه الاشعري ان يسود وينتصر، فيكون الممثل لاهل السنة والجماعة، ويجذب الى مداره عقولاً وطاقات فكرية، ساهمت في بلورة ونضج نظرياته وشيوعها، كالباقلاني والجويني والغزالي والرازي ...

ابتدأ الموقف المناهض لمدرسة العقل «نصياً»، اعتمد النص الديني والوحي الالهي قاعدة في مواجهة طروحات مدرسة العقل، هذه الطروحات التي لم تغفل النص، ان لم تكن قد انطلقت منه. فالاعتزال بعامة توظيف للعقل في مواجهة خصوم الدين، فهو اتجاه استخدم الجدل والبحث العقلي اداة للدفاع عن الوحي ومعطيات النص. ومن هنا لا نستطيع ترجيح المذهب القائل بان السلفية، التي ناهضت المعتزلة اعتمدت النص القراح، واتكأت على الدليل اللفظي الخالص.

نعم نستطيع التأكيد على ان الروح العامة للسلفية نأت عن العقل بمفهومه الخاص، اي استخدام مبادئ العقل في البحث عن الالوهية والصفات. لكن موقفها المتشدد ازاء «النص» لم يكن من السهل تفسيره، دون افتراض رؤية قبلية (عقلية بالمعنى العام)، خصوصاً والنصوص في كثير من مواضع الخلاف متكافئة الدلالة. ولعل هذه الرؤية القبلية تفرضها روح التقوى الدينية والعبودية المطلقة، او تحليل نقدي للعقل (لم يتوفر على درجة النضج المناسبة) انتهى بهم الى عجز ادواته عن الوصول الى حقيقة في هذا الميدان.

يهمنا ان البداية من النص في موقف خصوم مدرسة العقل تطورت

تدريجياً، واستخدمت سلاح الجدل العقلي لدى الاشعري بتحفظ، وبوضوح لدى الباقلاني والغزالي والرازي.

ولعل نقد «الغزالي» في كتابه «المستصفى من علم الاصول» لمبادئ العقل العملي الاولية، التي ادّعى المعتزلة ضرورتها، هو انضج نقد اشعري اطّلعت عليه، وهو اقرب للروح النقدية العقلية، ذات الطابع الفلسفي والمنطقي. وسابدأ هنا بنقل بعض اطراف بعض النصوص، التي حررها الغزالي، لتكون مرجعية نعود اليها في ما سألخصه واوضحه من فهم، فبعد تنويع مصطلحات الحسن والقبح يقول:

«فان قيل نحن لا ننازعكم في هذه الامور الاضافية ولا في هذه الاصطلاحات التي تواضعتم عليها ولكن ندّعي الحسن والقبح وصفاً ذاتياً للحسن والقبح مدركاً بضرورة العقل في بعض الاشياء كالظلم والكذب والكفران والجهل ولذلك لا نجوّز شيئاً من ذلك على الله لقبحه ونحرمه على كل عاقل قبل ورود الشرع لانه قبيح لذاته وكيف ينكر ذلك والعقلاء باجمعهم متفقون على القضاء به ... قلنا انتم منازعون فيما ذكرتموه في ثلاثة امور احدها في كونه وصفاً ذاتياً والثاني في قولكم ان ذلك مما يعلمه العقلاء بالضرورة والثالث في ظنكم ان العقلاء لو اتفقوا عليه لكان ذلك حجة ...

الكذب كيف يكون قبحه ذاتياً ولو كان فيه عصمة دم نبي باخفاء مكانه عن ظالم يقصد قتله لكان حسناً ... ونحن ننازعكم فيه والضروري لا ينازع فيه خلق كثير من العقلاء ... يجوز ان يقع الاتفاق منهم على ما

ليس بضروري ... والجواب اننا لا ننكر اشتهار هذه القضايا بين الخلق وكونها محمودة مشهورة ولكن مستندها اما التدين بالشرائع واما الاغراض ... »[1].

ثم يقدم تحليلاً لمناشئ الالتباس في مذهب المعتزلة، فيقول:

«ونحن ننبه على مثارات الغلط فيه وهي ثلاث مثارات يغلط الوهم فيها ... »[2].

نستطيع ان نضع ملاحظات الغزالي ـ في ضوء النصوص المتقدمة ـ فيما يلي:

أ ـ اتجهت الملاحظة الاولى صوب مذهب متقدمي المعتزلة القائل بذاتية الحسن والقبح. ومن هنا اتاح الفرصة لمدرسة القاضي ومتأخري المعتزلة في الدفاع عن انفسهم، حيث لم يلتزم هؤلاء بذاتية الحسن والقبح للافعال، وانما اقاموهما على اساس الاعتبارات والوجوه. فالكذب الخالي من النفع وغير الدافع للضرر قبيح عند هؤلاء، وعلى هذا الاساس لا تتجه ملاحظة الغزالي عليهم.

وهذه الملاحظة سُجلت مبكراً على الفكر المعتزلي. وجاء الغزالي ليرددها، ضمن ما اثار من مناقشات.

ب ـ اتجه المعتزلة (ومدرسة العقل عموماً) صوب التشبث باتفاق العقلاء دليلاً على بداهة وضرورة مبادئ العقل العملي. وقد نقض الغزالي

(١) المستصفى، الغزالي، دار المعرفة ـ بيروت، المجلد الاول، ص ٥٧ ـ ٥٨.
(٢) نفس المصدر، ص ٥٨ ـ ٥٩.

عليهم ـ تبعاً لسلفه متكلمي الاشعرية ـ الاختلاف القائم حول هذه المبادئ بين الاشاعرة والمعتزلة انفسهم. لكنه لم يغفل رد المعتزلة على هذا النقض، حيث الزموا الاشاعرة بقيام الاتفاق على هذه المبادئ، وانما وقع الاختلاف بينهم حول تحديد مصدرها.

من هنا حاول التركيز على ان الخلاف ليس في تفسير وتحديد المصدر، بل يقع الخلاف حول اصل الاتفاق على تلك المبادئ، فقال: «لانا نقول يحسن من الله ايلام البهائم ولا نعتقد لها جريمة ولا ثواباً فدل اننا ننازعكم في نفس العلم». على ان نشير الى ان مدرسة العقل لا تعد البحث عن «الآلام والاعواض» ضمن مبادئها الضرورية، وقد تقدم عرض نظريتهم في الالم والعوض، واستوضحنا طريقتهم في الاستدلال وارجاع هذه القاعدة الى مبادئهم الاولية.

جـ ـ اثار الغزالي اشكالية اساسية على نهج مدرسة العقل في التدليل على «ضرورة» مبادئ العقل العملي. فقرر انتفاء الملازمة بين حصول الاتفاق على قضية من القضايا وبين بداهتها وضرورة التصديق بها، كالايمان بالله والايمان ببعثة الرسل، فهي مبادئ لايحكم العقل ببداهتها وضرورتها، رغم الاتفاق العام عليها.

يتجه الغزالي في هذه الملاحظة اتجاهاً منطقياً في تحليل قضايا العقل العملي، اذ ان هذه القضايا من وجهة نظر المنطق الارسطي لا يحكم بين موضوعها ومحمولها اي ارتباط ضروري. ولا يلزم من انكارها اي محال منطقي، ومن ثمّ فهي ليست قضايا ضرورية بحسب منطق البرهان. بل هي

قضايا مشهورة محمودة، عمَّ اعتراف العقلاء بها.

وبهذا يصل الغزالي باتجاه الاشاعرة الى موطنه الطبيعي في تيار الحكمة والفلسفة. فالحكماء الذين ناضل الغزالي من اجل اثبات تهافتهم في ميدان العقل النظري، هم انفسهم حلفاؤه ومفسروه في ميدان العقل العملي. اعتمد عليهم اخيراً في تصنيف هذه المدركات على عالم «المشهورات» حسب لغتهم، واعتمد تفسيرهم في ارجاع مقولات العقل العملي الى عالم الخبرة، وانطلاقاً من حاجات الافراد والمجتمعات «الاغراض».

د ـ طرح بحثنا فيما تقدم تعريف الحسن والقبح لدى مدرسة العقل الكلامية. والمحنا الى ربط الحسن والقبح بالنفع والضرر في تعريف هذه المدرسة، وتفسيرها للنفع والضرر بالالم واللذة والمصلحة والمفسدة والفائدة.

وقد اثار هذا التعريف امام المعتزلة مشكلة اساسية ـ اكدتها ملاحظات خصومهم ـ في امكانية تعميم احكام العقل لله تعالى. حيث لا يتصور في حق الباري تعالى نفع او ضرر او مصلحة ومفسدة، فكيف بايجاب الحسن وحظر القبيح عليه؟ وقد حاول المعتزلة الخروج من هذا المأزق عبر طريقين:
الاولـ ان النفع والضرر المتوخى من الفعل لا ينحصر في النفع والضرر العائد الى ذات الفاعل، بل يشمل النفع والضرر العائد الى غيره. الثاني ـ ان الفعل لا ينحصر انجازه لاجل النفع، بل قد ينجز لاجل مايتوفر عليه الفعل ذاته من حسن يختص به، لا لما فيه من نفع او دفع ضرر.

تناول الغزالي عبر النصوص المتقدمة الطريق الثاني، وقام بنقده،

وتعرض الى نقد الطريق الاول خلال الفقرة اللاحقة. اما نقده للطريق الثاني فبدأ بتقرير حجة مدرسة العقل، فقال:

«احتجوا بانا نعلم قطعاً ان من استوى عنده الصدق والكذب آثر الصدق ومال اليه ان كان عاقلاً وليس ذلك الا لحسنه ... بل يحكم العقلاء بحسن الصبر على السيف اذا اكره على كلمة الكفر او على افشاء السر ونقض العهد وهو على خلاف غرض المكره وعلى الجملة استحسان مكارم الاخلاق وافاضة النعم مما لا ينكره عاقل الا عن عناد.»

اكد الغزالي في نقده ان اطلاق هذه الاحكام بين الناس ينطلق اساساً من الاغراض والمصالح، من الاستحسان والاستقباح، من المصالح والمفاسد، والنفع واللذة. ولكن ما بال التعميم والاطلاق الذي تتسم به هذه الاحكام، مع اختلاف المصالح والمفاسد والاغراض؟ يرجع الغزالي اطلاق وتعميم الناس لهذه الاحكام الى عوامل نفسيه ومناشئ وهمية لا تستند الى العقل الخالص، وينوّع هذه العوامل الى: سلطان النظرة الذاتية الآنية، فيعمم الاحكام ... اغفال الاستثناءات النادرة، كما هو الحال في الكذب ... الاقتران والعادة بين بعض الافعال والثناء عليها، يقول:

«وكذلك اخفاء السر وحفظ العهد انما تواصى الناس بهما لما فيهما من المصالح واكثروا الثناء عليهما فمن يحتمل الضرر فيه فانما يحتمله لاجل الثناء، فان فرض لا ثناء فقد وجد مقرونا بالثناء فيبقى ميل الوهم الى المقرون باللذيذ وان كان خالياً عنه ... فان فرض من لا

يستولي عليه هذا الوهم ولا ينتظر الثواب والثناء فهو مستقبح للسعي في هلاك نفسه بغير فائدة ويستحمق من يفعل ذاك قطعاً.»[1]

نذكّر هنا بتنويع المتكلمين لمصطلح «الحسن والقبح» الى ثلاثة معاني[2]:

الاول ـ الكمال والنقص، كحسن العلم وقبح الجهل.

الثاني ـ الملائمة والمنافرة، او ما يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة.

الثالث ـ ما يوجب العقاب والثواب.

وقد قرر المتكلمون الاشاعرة عقلية المعنى الاول والثاني، ولم يوافقوا على عقلية المعنى الثالث، اي انهم لم يقروا بوجود شريعة اخلاقية عقلية. لكنهم لم يقصدوا من عقلية المعنى الاول والثاني المفهوم الفلسفي، بل ارادوا ان هذه المعاني لا يتوقف تحديدها للافعال على شرع، انما يصل اليها العقل مستقلاً عن الشرع. بينا يتوقف الحسن والقبح بالمعنى الثالث على تقرير الشرع.

ومن الواضح ـ في ضوء نصوص الغزالي المتقدمة ونصوص غيره من المتكلمين ـ ان الحسن والقبح بالمعنى الثاني لا يصح ان يكون عقلياً بالمفهوم الفلسفي. فالمصلحة والمفسدة واللذة والنفع والالم والحزن مقولات عالم الخبرة والتجربة، وتتحدد هذه السمات للافعال في سياق تجربة الافراد والجماعات.

---

(١) المصدر السابق، ص ٦٠.

(٢) المواقف، ص ٣٢٣ ـ ٣٢٤.

من هنا يتضح ان اتجاه الغزالي في تحليل الحسن والقبح يذهب صوب اعتبار هذه المفاهيم مفاهيماً تجريبية، تتبلور في ضوء مؤشرات حسية كاللذة والنفع، وفي ضوء قيم تجريبية ترتبط بمصالح الجماعة والنوع الانساني.

ينتقل بنا الغزالي في نهاية النص الى موضوع آخر، ويتناول بالنقد موضوع «قياس الغائب على الشاهد»، حيث اعتمده المعتزلة اداة لتعميم احكام الحسن والقبح على الباري تعالى فيقول:

«نحن لا ننكر ان اهل العادة يستقبح بعضهم من بعض الظلم والكذب وانما الكلام في القبح والحسن بالاضافة الى الله تعالى ومن قضى به فمستنده قياس الغائب على الشاهد وكيف يقيس والسيد لو ترك عبيده واماءه بعضهم يموج في بعض ويرتكبون الفواحش وهو مطلع عليهم وقادر على منعهم لقبح منه وقد فعل الله تعالى ذلك بعباده ولم يقبح منه وقولهم انه تركهم لينزجروا بانفسهم فيستحقوا الثواب هوسٌ لانه علم انه لا ينزجرون فليمنعهم قهراً فكم من ممنوع عن الفواحش بعنة او عجز وذلك احسن من تمكينهم مع العلم لانهم لا ينزجرون»[1]

هذه صورة من صور الجدل الكلامي، وقد تسربت روح هذا الجدل الى ابحاث الفقه واصوله، يهمنا ان نميط اللثام عن روح الجدل، التي حكمت هذا الحوار في نص الغزالي اعلاه؛ حيث نلاحظ نص الغزالي وحواره مؤلفاً من مصادرات، بعضها في بعض.

---

(١) المستصفى، ح ٢١، ص ٦١.

• من قال بقبح ترك السيد لمملوكيه ومنحهم مشاعية الممارسات الجنسية؟ هذا الكلام مبني على وجود فواحش في مفهوم الحاكم بالقبح (وهذه مصادرة)، ثم هناك مصادرة ثانية، بناء على افتراض قبح الفاحشة الجنسية وهي: وجوب ان يمنع السيد عن ارتكاب الفواحش.

•• ثم الحكم بعدم قبح ترك «الله» عباده وهم يرتكبون الفواحش مصادرة ايضاً!

••• ان مبدأ «قياس الغائب على الشاهد» اذا أُستخدم كدليل وحجة لاثبات احكام العقل المجرد فهو مصادرة على المطلوب، دون شك؛ لان الانتقال من الشاهد الى الغائب انتقال تجريبي، وحجية هذا الانتقال ذاتها امر مشكوك فيه، فضلاً عن عجزها عن اثبات حكم سابق على التجربة، وثابت ببديهية العقل. انما يصلح القياس على الشاهد لاداء دور المنبه على الحكم العقلي والمشير اليه.

لكن نقد الغزالي نفسه لمبدأ «قياس الغائب على الشاهد» لون من الوان قياس الغائب على الشاهد؛ اذ من قال للغزالي ان العقلاء اجمع يستقبحون من السيد ترك اماءه وعبيده يمارسون الفواحش؟ انه قياس حكم الشاهد (عقلاء المتشرعة) على الغائب، وهم سائر بني الانسان. ومن قال للغزالي ان جميع العقلاء لا يستقبحون من الله ترك عباده يعبثون السيئات؟ انه قياس الشاهد على الغائب ايضاً!

ينتقل الغزالي في نصٍ لاحق الى مناقشة احد المبادئ الضرورية لدى مدرسة العقل، وهو وجوب شكر المنعم:

«لا يجب شكر المنعم عقلاً خلافاً للمعتزلة ودليله ان لا معنى للواجب الا ما اوجبه الله تعالى وامر به وتوعد بالعقاب على تركه ... ان العقل اما ان يوجب ذلك لفائدة او لا لفائدة ومحال ان يوجب لا لفائدة فان ذلك عبث وسفه ...»[1]

تضمن هذا النص المطول ايضاً مناقشات وملاحظات تطال المبادئ الضرورية والنظريات المعتزلية في العقل العملي. ونقتصر هنا على ما يرتبط بالمبادئ الضرورية من ملاحظات، تاركين الاخرى الى محلها في الفقرة القادمة من البحث. ويمكن ان نضع ملاحظات وتقويمات الغزالي في هذا النص فيما يلي:

أ ـ اثار الغزالي في اشارته الاولى موضوعاً اساسياً من مواضيع الخلاف بين مدرسة العقل والمدرسة الاشعرية، وهو: مفهوم الواجب. حيث لا يرى الاشعريون مفهوماً ومعنى للواجب العقلي، بل يتقوم الواجب لديهم بوجود موجب ومكلِّف ينشيء الوجوب ويقرره، ومن ثم لا يعرف الواجب، الا في ضوء الخطاب الصادر من المكلِّف، وهو «الله» تعالى.

ب ـ حاول اثبات عدم معقولية وجوب شكر المنعم بالطريقة التالية[2]:

● ان هذا الوجوب لابد ان يستهدف «فائدة» والا اضحى عبثاً وسفهاً

---

(١) المستصفى، ح١، ص ٦١ ـ ٦٣.

(٢) طرح الفخر الرازي في تفسيره هذا الاستدلال ببيان اكثر وضوحاً، ح ١٧، ص ١٦٧ ـ ١٦٨.

(وهذه القاعدة لم يأت بها الغزالي الا لالزام خصومه بما التزموا به، لان الاشاعرة لا يقرّون بها، بينا يقرها المعتزلة في سياق نظام فكرهم العام، وان حاولوا اثبات الواجب لذاته، وبغض النظر عن النفع المتوخى منه.)

●● لا يمكن ان تعود الفائدة الى المعبود، لاستلزام عودة الفائدة اليه النقص والحاجة.

●●● عودة الفائدة الى العبد في الدنيا لا معنى لها؛ لانه يتعب بالنظر والمعرفة والشكر ويحرم عن الشهوات واللذات.

●●●● واذا افترضنا ان تعود الفائدة للعبد في الآخرة فان الثواب تفضل من الله يعرف بوعده وخبره فاذا لم يخبر عنه فمن اين يعلم انه يثاب عليه؟

يهمنا ان نلاحظ هنا نزوع الغزالي الى تجريد مفهوم الفائدة من كل عنصر معنوي، ليكون معادلاً للّذة والشهوة والنفع المادي. ونلاحظ ايضاً ان الغزالي في اثباته لعدم معقولية رجوع الفائدة الى الانسان في الآخرة اتكأ على قاعدة اشعرية (الثواب تفضل يكتشف في ضوء النص)، وهذه القاعدة امر لا يُسلّم به خصومه، ومن هنا يضحي الاستدلال بها من قبيل «المصادرة على المطلوب».

جـ ـ اثار الغزالي استدلال المعتزلة على وجوب شكر المنعم باتفاق العقلاء على ذلك. وحاول الاستشهاد على عدم معقولية شمول هذا الاتفاق للمنعم الازلي «الله تبارك وتعالى»، فقدَّم شاهدين:

الاول ـ ان من السفه شكر السلطان بتحريك انامل اتباع سلطنته في

زوايا حجرهم وبيوتهم، فكيف يكون ذلك شكراً لله تعالى وهو احق بالعبادة.

الثاني - من شكر السلطان على كسرة خبز اعطاها له، فاعلن امام الناس شكره وحمده للسلطان يعد مستهزءاً بالسلطان، فكيف بالله تعالى وعطاياه بالنسبة الى مقدوراته اللامتناهية اقل من كسرة الخبز التي يعطيها السلطان.

نلاحظ: ان الغزالي استخدم نهج «قياس الغائب على الشاهد» اسلوباً في الاستدلال والاستشهاد، ولم يخلو استشهاده من تلفيق وخلط للنص بالعقل، والانطلاق من الشريعة لاثبات بطلان الدليل العقلي.

من قال للغزالي ان العقل يحكم بتحريك الانملة في زوايا الحجر كشكر للواجب؟ أهناك غير الشريعة التي امرت بالصلاة، وهل هناك غير الشرع الذي اوجب الشكر على عطايا الله؟

ثم من قال للغزالي ان تحريك الانملة او الشكر على العطايا القليلة امر لا يقره السلطان (كل سلطان)؟ ألدى الغزالي من الشواهد التي تتعدى محيطه وخبرته، فكيف جاز له التعميم؟ انه جدل العقل الكلامي ومناقشات المتكلمين المتحسمة لألزام وأفحام الخصوم!

ثم ألا يصح للمعتزلة - دفاعاً جدلياً عن انفسهم - القول بان الشكر حق لله تعالى، وقد حدد أسلوبه ورسم معالمه، فما اثبته له، وما اسقطه فهو حقه؟

* * *

ونختم الحديث حول موقف الاشاعرة من المباديء الاولية للعقل العملي بمناقشتين طرحهما متأخروا مفكريهم. انصبت الاولى على ربط مسألة الحسن والقبح وتحديد الواجبات العقلية بموضوع حرية الارادة والموقف من الفعل البشري، وتركزت الثانية على التعريف وربط الواجب بالثواب والعقاب.

- قرر عضد الدين الايجي وتبعاً له شارح المواقف الشريف الجرجاني:

«ان العبد مجبور في افعاله واذا كان كذلك لم يحكم العقل فيها بحسن ولا قبح لان ما ليس فعلاً اختيارياً لا يتصف بهذه الصفات اتفاقاً منا ومن الخصوم»[1]

«فمقصودنا من دليلنا على كون العبد مجبوراً مضطراً ان العبد غير مستقل بايجاد فعله من غير داع واختيار يترتب على ذلك الداعي ويوجب الفعل (يحصل) اي ذلك الداعي مع ما يترتب عليه له بخلق الله تعالى اياه وقد بيناه اي بعدم استقلاله بهذا المعنى وذلك كافٍ في عدم الحكم بالحسن والقبح عقلاً أذ لا فرق بين ان يوجد الله الفعل في العبد كما قاله الشيخ وبين ان يوجد ما يجب الفعل عنده كما قاله بعض اصحابه كامام الحرمين وفي كونه مانعاً من حكم العقل بالحسن والقبح عند الخصم فاذا كان داعيه الى الاختيار الموجب للفعل من فعل الله فقد تمَّ مطلوبنا»[2]

---

(١) شرح المواقف، عضد الدين الايجي، الشارح السيد الشريف الجرجاني، مطبعة السعادة ـ القاهرة ١٩٠٧م، ج٨، ص١٨٥.

(٢) المصدر السابق، ص١٨٨.

اتجه الايجي الى الغاء اهم الاسس التي اعتمدها الفكر العقلي في اثبات الحرية الانسانية ومسؤولية الانسان عن افعاله وسلوكه، فحيث ذهب المعتزلة الى افتراض الحرية الانسانية لاثبات معقولية التكليف واثبات معقولية الجزاء، ذهب الايجي الى ابطال الحسن والقبح على اساس سلب الانسان الحرية والاختيار في أفعاله. والايجي هنا يردد روح الاتجاه الذي سلكه سلفه الاشعري الكبير الامام الفخر الرازي، حيث قرر:

«لو قَبُحَ الشيء لقبح اما من الله تعالى او من العبد والقسمان باطلان، فالقول بالقبح باطل، اما انه لا يقبح من الله فمتفق عليه، واما انه لا يقبح من العبد فلان ما صدر عن العبد صادر عنه على سبيل الاضطرار لما بينا انه يستحيل صدور الفعل عنه الا اذا احدث الله فيه الداعي الى ذلك الفعل، ومتى احدث الله الداعي فيه اليه كان الفعل واجباً، وبالاتفاق لا يقبح من المضطر شيء»(١)

وبهذا يصل متأخروا الاشاعرة بالاشعرية الى نهايتها المنطقية خصوصاً مع اغفال مفهوم «العادة» في تفسير السببية، ومتابعة اتجاه الحكمة الارسطية في تفسير قانون العلية على اساس الضرورة والوجوب، وتطبيقه على الفعل الانساني. يصلون بالاشعرية الى النهاية التي حاول الاوائل كالاشعري والباقلاني والغزالي الحيلولة دون الوصول اليها، والتخفيف من النزعة الجبرية، او قل محاولة تبني مذهباً وسطياً بين التفويض التام والجبرية المطلقة.

---

(١) محصل افكار المتقدمين والمتاخرين، الامام الفخر الرازي، دار الفكر اللبناني، ط١، ١٩٩٢، تقديم د. سميح دغيم، ص١٥٤.

على ان نؤكد ان امام الفكر الاشعري الكلامي متسع من ميدان الدفاع الجدلي عن نفسه، اذ يمكنهم ان يقولون ان هذا الاضطرار والجبر يقع مع كسب العبد واختياره، رغم وقوع الفعل بقدرة الله وقضاءه المحتوم. وهذا هو الذي يسوّغ التكليف لديهم، ويصحح الثواب والمدح والذم والعقاب، «اذ لا مدح ولا ثواب بترك ما هو ممتنع لانه ليس مقدوراً داخلاً تحت الاختيار»[1]. ولا يهمنا هنا ان نحاول اكتشاف الانسجام والتناسق في نظام الاشاعرة الفكري، ولا يهمنا محاكمة مواقفهم في الجبر والاختيار وتفسير الفعل البشري وحرية الارادة.

انما يهمنا ان نشير هنا الى ان كلاً من المعتزلة والاشاعرة انتقلوا من معطيات العقل العملي او النظري الى اثبات نتائج الآخر. فالعقل النظري حينما يقرر وجوب الفعل الانساني ووقوعه على سبيل الاضطرار هو الذي يؤدي الى اثبات عدم وجود مدرك عقلي يقرر حسن الافعال او قبحها. والعقل العملي حينما يقرر الحسن والقبح للافعال يؤدي الى اثبات حرية المكلّف، وان الفعل الانساني يقع في عالم الخارج على اساس الاختيار لا الاضطرار. على ان عدم التعايش بين المدرك النظري «الجبر» وبين المدرك العملي «الحسن والقبح» لم يكن امراً مطروحاً في بداية الفكر الكلامي، بل المطروح في بواكير هذا الفكر عكس ذلك، وهذا ما المحنا اليه في فكر «جهم ابن صفوان» حيث جمع بين الجبرية والايمان بالحسن والقبح العقليين.

●● قرر التفتازاني في شرح المقاصد، وهو يتصدى للرد على المعتزلة

(١) شرح المواقف، ح٨، ٢٨١.

بشأن دليلهم الذاهب الى اتفاق العقلاء على الحسن والقبح:

«منع الاتفاق على الحسن والقبح بالمعنى المتنازع، وهو كونه متعلق المدح والذم عند الله تعالى، واستحقاق الثواب والعقاب في حكمه، بل بمعنى ملاءمة غرض العامة وطباعهم وعدمها، ومتعلق المدح والذم في مجاري العقول والعادات ولا نزاع في ذلك فبطل اعتراضهم بانا نعني بالحسن ما ليس لفعله مدخل في استحقاق الذم، وبالقبح خلافه، واما اعتراضهم بانه لما ثبت المدح والذم واستحقاق الثواب والعقاب في الشاهد، فكذا في الغائب قياساً، فلا يخفى ضعفه. كيف، وغير المتشرع ربما لا يقول بدار الآخرة والثواب والعقاب.»[1]

يطرح هذا النص موضوعين اساسيين أمام مدرسة العقل الكلامية واتجاهها في تفسير احكام هذا العقل:

● لِمَ يربط المعتزلة بين مفهوم الحسن والقبح ومفهوم استحقاق الثواب والعقاب، بينا يقر بهما من لا يؤمن بثواب وعقاب؟

●● اذا كان النزاع حول «الحسن والقبح» ينصب على مفهوم ما يستحق فاعله الذم والمدح والثواب والعقاب عند الله تعالى فكيف والعقل انما ينزع الى معرفة الله حسب نظرية مدرسة العقل ـ انطلاقاً من المباديء العقلية العملية الضرورية؟

من الواضح ان نص التفتازاني يمثل في منهجه المنهج الكلامي

---

(١) شرح المقاصد، سعد الدين التفتازاني، تحقيق الدكتور عبد الرحمن عميرة، ج٤، ص٢٩١.

الجدلي، اذ يمكن الدفاع عن كلا ملاحظتيه على طريقة الجدل الكلامي المأثورة. لكننا اذا استطعنا ان نتحرر من أُفق هذه الطريقة يبقى امام درسنا للعقل العملي وفحص احكامه الموضوعان الاساسيان اعلاه كاشكاليتين رئيسيتين:

● ان الثواب والعقاب اللذين يعرِّفُ المعتزلة بهما الحسن والقبح في الافعال هما فعلان بدورهما، ومن هنا يوسمان بالحسن والقبح ايضاً، فكيف جاز تعريفهما بالحسن والقبح.

اي: ان الذم والمدح والثواب والعقاب افعال يمارسها العقلاء، ومن ثمَّ فهي توصف بالحسن والقبح، كما وصفها المعتزلة انفسهم، فكيف نعرِّف الحسن والقبح بهما، بينا يجب ان يكون التعريف (للحفاظ على سلامته المنطقية) شاملاً لهما؟[1]

●● اذا حصرنا الخلاف حول مدركات العقل العملي في موضوع استحقاق الذم والمدح والثواب والعقاب الاخروي يلزم من ذلك تهافت منطقي؛ لوضوح ان مدرسة العقل تدعي ضرورة وبداهة مفاهيم الحسن والقبح، فهي مدركة قبل معرفة الله ومعرفة ثوابه وعقابه، فكيف جاز حصر الخلاف في مفهوم استحقاق الثواب والعقاب الاخروي، بينا لا يدرك هذا المفهوم ـ حسب مدرسة العقل ـ الا بعد ادراك تلك المبادي الاولية الضرورية؟!

(١) ان هذه الملاحظة المنهجية الهامة، شكلت جزءً من نظام الاتجاه المختار في تفسير العقل العملي، وكانت احدى مراكز استقطاب افقنا واتجاهنا. هذه الملاحظة طرحها استاذنا الشهيد الصدر، وقد درستها بالتحليل في البحث عن فكره وفي درسنا للاسس العقلية في اصول الفقه.

ثانياً: النظريات

لست مطالباً باستقصاء جميع النظريات المطروحة في هذا الميدان، بل سأختار منها ما يشبع هدف هذا البحث، اعني اكتشاف طبيعة المنهج والاداة المستخدمة في الحجاج بين المدرستين (مدرسة العقل والمدرسة الاشعرية)، واستيضاح الأفق الذي تمَّ في ضوءه الجدل الكلامي، عسى ان نستبصر الافق المطلوب في هذه البحوث:

١ ـ وجوب النظر

تقدم ان مدرسة العقل ترى ان وجوب النظر اول احكام العقل العملي الاكتسابية، التي يصل اليها الفرد عبر الاعتماد على المباديء الاولية وكمالات العقل. وقد لاحظ مفكروا مدرسة العقل ان اكتشاف هذا الواجب لدى العقل لا يتم الا انطلاقاً من المباديء الضرورية، فلولا هذه المباديء العقلية لم يحصل للمكلف الخوف من ترك النظر ومعرفة الله تعالى، ومن ثمَّ يوصد الباب امام معرفة الشرائع السماوية والايمان بها. لنستمع الى الغزالي وهو يقرر استدلال المعتزلة:

«حصر مدارك الوجوب في الشرع يفضي الى افحام الرسل فانهم اذا اظهروا المعجزات قال لهم المدعوّون لا يجب علينا النظر في معجزاتكم الا بالشرع ولا يستقر الشرع الا بنظرنا في معجزاتكم فثبتوا علينا وجوب النظر حتى ننظر ولا نقدر على ذلك ما لم ننظر

فيؤدي الى الدور»[1]

بل فتقت مدرسة العقل فتقاً آخر امام مدرسة الايمان النصي، وحاول الاشاعرة رتقه ايضاً. ففضلا عن ضرورة الايمان بوجوب النظر لابد من الايمان بالعدل الالهي ايماناً عقلياً غير قائم على النص، ليتسنى لنا تصديق الانبياء والايمان برسالاتهم، والا اذا جاز على الله ارتكاب القبائح فانّى لنا من تصديق النبي، لجواز ان يكذب الله علينا، وان يفتق علينا فتقاً بالاغواء والتجهيل لا تستطيع كل الزُبر رتقه؟![2]

عالج الغزالي الاشكالية الاولى، وناقش ضمنها الدليل الذي اعتمده المعتزلة في اثبات وجوب النظر، قال:

«الله تعالى هو المرجح وهو الذي عرّف رسوله وامره ان يعرف الناس ان الكفر سم مهلك والمعصية داء والطاعة شفاء فالمرجح هو الله تعالى والرسول هو المخبر والمعجزة سبب يمكن العاقل من التوصل الى معرفة الترجيح والعقل هو الآلة التي بها يعرف صدق المخبر عن الترجيح والطبع المجبول على التألم بالعذاب والتلذذ بالثواب هو الباعث المستحث على الحذر من الضرر ... فهذا امر معقول لا تناقض فيه»[3]

ثم يؤكد:

«نحن لا ننكر ان الانسان اذا استشعر المخافة استحصه طبعه على

(١) المستصفى، ح١، ص٦٢.
(٢) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص٢٣٤ ـ ٢٣٥.
(٣) المستصفى، ح١، ص٦٢ ـ ٦٣.

الاحتراز فان الاستشعار انما يكون بالتأمل الصادر عن العقل فان سمّى مسم معرِّف الوجوب موجبا فقد تجوز في الكلام بل الحق الذي لامجاز فيه ان الله موجب اي مرجح للفعل على الترك والنبي مخبر والعقل معرف والطبع باعث والمعجزة ممكنة من التعريف»(١)

اثار الغزالي اشكالية ايضاحية على احدى اهم قواعد مدرسة العقل في سياق نقده لادلتهم. فقاعدة «وجوب دفع الضرر المعلوم والمحتمل» من القواعد الاساسية التي ادعت مدرسة العقل لها البداهة والاولية بمقاييس العقل العملي. ولاحظ الغزالي ان دفع الضرر والنزوع الى تجنب الالم والبحث عن اللذة امر تكويني وغريزي، تفرضه جبلة وتكوين الانسان.

وفي ضوء هذا الفهم تتزلزل القاعدة العقلية الاساسية التي اراد المعتزلة اقامة «وجوب النظر» على اساسها. ومن ثم يعالج الغزالي مشكلة النظر في رسالات الانبياء على اساس مبدأ «الاعجاز» الذي يثبت ارتباط النبوة بعالم الغيب، فيتعرف العقل على الرسالة والاعلام، الذي يحدد الواجب ويرسم الشريعة، والخوف الناشيء من وعيد الانبياء يلعب دور الحاث والمحفز.

لم يتجاوز الغزالي في هذه الاشكالية دور الاشارة والاثارة، ولم يوظفها في ايضاح معالم منهج بناء عقلي. لكن هذا الامر لا يحول دون الوقوف عند اثارة الغزالي المهمة جداً، حيث تمثل الاساس المنهجي لفرز مقولات الاحكام الاخلاقية عن احكام التكوين والدوافع الغريزية، فاحكام الاخلاق لا يصح ان تخلط باحكام المنعكسات الشرطية وقوانين الاقتران التكوينية.

---

(١) المصدر نفسه، ص٦٣.

والملاحظ ان هذه الاثارة الخصبة لم تعثر عليها مدرسة العقل، لا في تراث الغزالي (حيث لم يركبها تركيباً بنائياً، بل كانت اداة من ادوات جدله مع الخصوم، وهم الخصوم)، ولا في تأملاتها التي استمرت حية لدى متكلمي الشيعة الامامية. نعم أُغفلت هذه الملاحظة لدى هؤلاء المتكلمين، الذين استخدموا قاعدة «وجوب دفع الضرر» اساساً عقلياً في اثباتهم لقاعدة «الاحتياط العقلي» من ابحاث علم اصول الفقه.

واستمر الموقف في علم اصول الفقه لدى مدرسة الشيعة الامامية متكأً على هذه القاعدة، مؤكداً عقليتها وبداهتها، تبعاً لسلفه متكلمي مدرسة العقل. استمر الموقف حتى مجيء الفقيه الفيلسوف الشيخ محمد حسين الاصفهاني (١٢٩٦ ـ ١٣٦١هـ). فالى جانب تبني الاصفهاني مدرسة الحكماء في تفسير احكام العقل العملي، طرح بياناً منسجماً ـ في ضوء تأملاته العقليه ـ مع اثارة الغزالي المتقدمة، حيث قال:

> **«ومما ذكرنا تبين ان قاعدة دفع الضرر ليست قاعدة عقلية ولا عقلائية بوجه من الوجوه. نعم كل ذي شعور بالجبلة والطبع حيث انه يحب نفسه يفرُّ عما يؤذيه. وهذا الفرار الجبلي ليس ملاكاً لمسئلة الاحتياط ...»**[1]

ونجد صدى هذا التمييز المنهجي في فكر أستاذنا الشهيد السيد محمد باقر الصدر، حيث قرر:

---

(١) نهاية الدراية في شرح الكفاية، الشيخ محمد حسين الغروي الاصفهاني، طبعه حجرية، المجلد الثاني، ص١٩٣.

«التنجز الطبعي ليس ضرورة عقلية بل جبلية ناشئة من احتمال العقاب ولو من قبل الجائر كما اذا وعدنا ظالم بالعقاب على مخالفته فيتجنب الانسان بطبعه مخالفته فراراً عن العقاب»[1]

بل نجد لاستاذنا الصدر ـ رغم تبنيه الاتجاه العام لمدرسة العقل ـ موقفاً عقلياً متحرراً من دعوى المعتزلة ومدرسة العقل بان انكار مباديء الحسن والقبح العقلية يفضي الى عدم امكانية التصديق بالنبوات، فهو لا يقتصر على امكانية الاستغناء عن مبادئ القبح والحسن في اثبات النبوة، بل يرى ان الاتكاء عليها غير منطقي ويفضي الى تهافتٍ واستحالة منطقية:

«ان دلالة المعجزة على النبوة يستحيل ان تتوقف على هذه المقدمة العقلية اعني قبح الكذب والتغرير، لان المعجزة ان كانت بقطع النظر عن قبح الكذب والتغرير دالة على نبوة من جرت على يديه فهذا معناه عدم الحاجة في اثبات النبوة الى مقدمة عقلية كهذه، وان كانت لا تدل على ذلك الا بضم هذه المقدمة العقلية اي انها بقطع النظر عن كبرى قبح الكذب لا تدل على نبوة مدعيها فسوف لا تدل على ذلك حتى بعد الاعتراف بهذه الكبرى لان كبرى قبح الكذب لا تحقق صغراها اذ لابد من كذب وكشف عن النبوة ليقال بقبحه والمفروض انه لا دلالة ولا كشف لمجرد ظهور اعجاز على يد النبي.

والحاصل: ان توقف دلالة المعجزة على نبوة مدعيها على كبرى عقلية

---

(١) بحوث في علم الاصول، تقرير ابحاث السيد محمد باقر الصدر، محمود الهاشمي، ج٥، ص٢٠٠.

هي قبح الكذب واظهار خلاف الواقع تغريراً للناس دوري»[1]

قلت ان لاستاذنا موقفاً عقلياً متحرراً، لانه تلميذ مدرسة العقل، وقد تبنى اتجاهها العام، لكنه طرح في اطار هذه المدرسة مناقشات، واثار افكاراً جريئة، قمت بدراستها عبر الجزء الاول من كتابي «الاسس العقلية»، وعقدت لها بحثاً مستقلاً، تحت عنوان «العقل العملي في فكر الشهيد السيد محمد باقر الصدر».

نعم ان نص استاذنا المتقدم وان تحرر من طوق مدرسة العقل، كقالب نهائي لتفاصيل الافكار، لكنه لم يتحرر في منهجه من طريقة الجدل الكلامي تحرراً تاماً؛ حيث نلاحظ ان تسجيل الدور والتهافت المنطقي احتل في فكر الغزالي نفس الاهمية في الزام الخصوم؛ اذ يقول في نقد المعتزلة:

«المقابلة بمذهبهم فانهم قضوا بان العقل هو الموجب وليس يوجب بجوهره ايجاباً ضرورياً لا ينفك منه احد اذ لو كان كذلك لم يخل عقل عاقل عن معرفة الوجوب بل لابد من تأمل ونظر ولو لم ينظر لم يعرف وجوب النظر واذا لم يعرف وجوب النظر فلا ينظر فيؤدي ايضاً الى الدور كما سبق»[2]

اجل نستطيع الدفاع بكل بساطة عن وجهة نظر المعتزلة امام نقدي الغزالي والصدر، دون ان نفترض ضرورة سلامة وصحة اتجاههم، بل بمجرد تقرير ماذهبوا اليه تقريراً واضحاً وموضوعياً:

---

(١) المصدر السابق، ج٤، ص١٣٦.

(٢) المستصفى، ج١، ص٦٣.

امام نقد الغزالي نذكّر بان المعتزلة طرحوا فكرة «الخاطر» الذي يعرض النفس الانسانية فيشغلها ويثير فيها الخوف، واكدوا ان هذا الخاطر امراً ضرورياً لا يأتي جراء استدلال ونظر اختياري. وبهذا تبطل دعوى الغزالي الاساسية التي بنى عليها مغالطة الدور المتقدمة.

وامام نقد الصدر نذكّر بان المعتزلة طرحوا قضية قبح الكذب والاغراء كقاعدة للوجه الثاني من دليلهم على توقف التصديق بالشرع، اي بعد افتراض تحقق المعجزة والدلالة، وان الشرع الذي يطرحه النبي شرع الهي، فتساءلوا:

ما هو الضمان على ان الله لا يكذب علينا؟

ما هو الضمان على ان الله لا يغرر بنا فيرسل الينا رسولاً كاذباً يعلمنا مالا يصلح لنا؟

هذا مضافاً الى ضرورة الاشارة الى قوله:

«لان كبرى قبح الكذب لا تحقق صغراها اذ لابد من كذب وكشف عن النبوة ليقال بقبحه والمفروض انه لا دلالة ولا كشف لمجرد ظهور اعجاز على يد النبي.»

لو وقفنا على هذا النص وقفة عقلية نقدية سوف نلاحظ لوناً من الجدل الكلامي وصناعة المقفلات والزام الخصوم؛ لان:

أ ـ استدلال المعتزلة بقاعدة قبح الكذب لاثبات صدق النبي والايمان بشريعته، لا لاثبات قبح الكذب في المورد، ومن ثمَّ لا ضرورة لأن يكون هناك كذب. ومن هنا يتضح ان الافادة من قاعدة (الكبرى لا تحقق

موضوعها) وهي قاعدة صحيحة بنفسها، لون من الايهام الجدلي.

ب - ان عدم كشف المعجزة عن نبوة من تجري على يده - في مفروض كلام المعتزلة - يتحقق جراء تطبيق قاعدة قبح الكذب على المورد، اما في حال عدم تطبيقها على المورد فسوف تكشف عن النبوه. وظهور الاعجاز على يد النبي اما ان يكون توأم الدلالة على الكذب واما ان يكشف عن النبوة. بينا نلاحظ نص الصدر موهوماً بان المعتزلة يريدون اثبات كذب النبي وعدم دلالة معجزته على النبوة من خلال قاعدة قبح الكذب!!

جـ - حاول استاذنا الصدر ان يكمل رده على المعتزلة بقوله:

«بالامكان استبدال قضية قبح الكذب والتغرير بقضية عقلية نظرية هي منقصة الكذب وهي منفية عن الواجب سبحانه وتعالى على حد نفي العجز عنه، وبهذا يمكن لمن ينكر خصوص العقل العملي ان يعتمد على هذه المقدمة لاثبات النبوة ويبقىٰ بعد ذلك البحث عن كيفية تحويل القضية العملية الى قضية نظرية وهو خارج عن هذا البحث»[1]

وهنا يحسن التوقف عند القضايا الاساسية التي يثيرها هذا النص الحيوي:

- التفرقة الحاسمة بين «الواجب» وبين «الواقع»، وبين «ما ينبغي» و «ما هو كائن»، وبين «التوجيهي» و «الوصفي». وهذه التفرقة الحاسمة امرٌ

(١) بحوث في علم الاصول، ح٤، ص١٣٦.

يتسجل في دائرة مدرسة العقل لسيدنا الصدر رحمه الله، فقد اكدت ابحاثه على مصيرية هذه التفرقة، وخطورة الخلط بين اطرافها.

●● ان المعتزلة انفسهم لم يستخدموا دليلاً عقلياً عملياً على اثبات «ان الله لا يفعل القبيح». اذ النظرة الفاحصة للدليل المعتزلي - وقد نقلناه في ما تقدم - توضح ان دليلهم دليل عقلي نظري. فقد استندوا الى علم الله بقبح القبيح واستغناؤه عنه، واثبتوا ان المستغني عن القبيح لا يختاره اثباتاً استقرائياً قائماً على اساس معطيات عالم الشهادة، وفي سلوك الآدميين.

من هنا كان الاجدر اثارة الرد الثاني كنقض على المعتزلة في خلطهم بين نتائج العقل النظري ونتائج العقل العملي.

●●● ابقىٰ رحمه الله «كيفية تحويل القضية العملية الى قضية نظرية» دون بحث! لانها خارجة عن موضوع علم اصول الفقه، ولم تسنح له فرصة العمر ان يتناولها في محلها المناسب، فيحدد لنا كيفية التحويل! ولعله ينتهي الى استحالة مثل هذا التحويل منطقياً. ودراسة هذا الموضوع من اهم اشكاليات البحث المعاصر، فالعلاقة بين الواجب والواقع، وطريقة الانتقال من احدهما الى الآخر، وامكانية استنتاج كل منهما من الآخر من الاشكاليات الاساسية المطروحة على فلسفة الاخلاق، ودراسات العقل العملي.

على ان نذكّر بان خصوم المعتزلة الرئيسيين (الاشاعرة) ركنوا الى اساس كون الكذب نقصاً، لكي ينفونه عن الله تعالى، وما هو نقص لا يعقل

اسناده الى الله تعالى.

«الكذب نقص وهو على الله محال، ولانه لو كان كاذباً لكان كاذباً بكذب قديم ولو كان كذلك لاستحال منه الصدق ولكن التالي محال، فان كل من علم شيئاً صح منه ان الخبر في نفسه عنه خبراً صدقاً وذلك معلوم بالضرورة.»[1]

ونذكّر ايضا بان المورد حينما يكون ذات الباري تعالى وصفاته من كمال ونقص فليست هناك ضرورة للبحث عن تحويل مدركات العقل النظري الى احكام عمليه، وهذا ما سنتناوله في القادم من هذا البحث، انشاء الله تعالى.

٢ ـ الله لا يفعل القبيح

اتخذ الاشاعرة موقفاً مناهضاً للمعتزلة ازاء هذه النظرية. فانكروا عقليتها مستندين في ذلك الى:

«من جهة انه لا قبيح ولا واجب عليه فلا يتصور منه فعل قبيح ولا ترك واجب واما المعتزلة فمن جهة ان ما هو قبيح منه يتركه وما يجب عليه يفعله وهذا الخلاف في مبنى الحكم المتفق عليه فرع المسئلة المتقدمة أعني قاعدة التحسين والتقبيح اذ لاحاكم بقبح القبيح منه ووجوب الواجب الا العقل فمن جعله حاكما بالحسن والقبح قال بقبح بعض الافعال منه ووجوب بعضها عليه ونحن قد أبطلنا حكمه

(١) محصل افكار المتقدمين والمتأخرين، ص١٣٨.

وبيّنا فيما تقدم انه تعالى الحاكم فيحكم ما يريد ويفعل ما يشاء لا وجوب عليه كما لا وجوب عنه ولا استقباح منه»[1]

شُنت على المعتزلة حملات عنيفة بصدد تعميمهم أحكام الواجب الاخلاقي لتشمل الباري تعالى فبأجرائهم «**احكام الحسن والقبح على افعاله قد شبهوه بعباده واوجبوا عليه ومنعوا، ولذلك اطلق عليهم اسم مشبهة الافعال.**»[2]

ودافع بعض الباحثين عن المعتزلة معتبراً هذه الحملات لوناً من التجني والاتهام:

«**فالمعتزلة لم يوجبوا على الله ان يفعل، او لا يفعل ولم يذكر عن احد منهم انه ادعى بان المخلوقات توجب على الله امراً ما، الا انهم صرحوا بان الله اوجب على نفسه كذا وكذا، كنوع من الحكمة التي قال بها الماتريدية وانكرها الاشاعرة، فافعال الله كلها حسب رأي الماتريدية تتصف بالحكمة على سبيل الالزام بمعنى انه لا يجوز انفكاكه عنها**[3] **والفرق بين المعتزلة والماتريدية لفظي، فقد ذكر المعتزلة انه تعالى يتصف بهذه الصفة على سبيل الوجوب، بينما يرى الماتريدية ان وصف افعال الله بها على سبيل التفضل لا الوجوب.**»[4]

والحق ان المعتزلة ومدرسة العقل عامة لم تعط للعقل سلطة الحكم على الافعال بشكلٍ عام، فضلاً عن تنصيب العقل حاكماً على الافعال الالهية.

---

(١) شرح المواقف، الشريف الجرجاني، ج٨، ص١٩٥ - ١٩٦.

(٢) نظرية التكليف، ص٣٤٨ - نقلاً عن الطحاوى وابن حزم والجويني وابن تيمية.

(٣) نظم الفرائد لشيخ زاده، ص٣٥.

(٤) نظرية التكليف، ص٣٤٨.

بل قرروا ان العقل مدرك لواقع الحسن والقبح فهو كاشف وليس بحاكم. مضافاً الى انهم قرروا ان ما في العقل من مباديء هي فعل الٰهي، وان الله تعالى خلق وقرر في العقل هذه المباديء تقريراً ضرورياً، اي لاقبل للعقل بانكاره.

لكن شبهات الاشاعرة ودفاع المعتزلة وانصارهم لا يقلل من اهمية الاشكالية التي يطرحها هذا البحث. ولا يدفعنا الى اغفال طرحها، واثارة الاستفهام حولها. اجل، فهل للمالك ان يتصرف كما يشاء في ملكه، وهل تسوّغ الملكية الحقيقية ان يمارس المالك كل الوان الممارسة (كما طرح الاشاعرة) في ملكه؟ اذا كانت الملكية المطلقة تفضي الى حقٍ من هذا القبيل، فمن الذي يدرك ذلك؟ هل العقل يقرر هذه الحقيقة ام النص هو الذي يهدي اليها؟ اذا كان العقل هو الذي يقرر ذلك فاين برهانه، هل هو حكم بديهية العقل ام هو برهان نظري؟

ثم هب ان العقل يدرك معاني الحسن والقبح واحكام السلوك العملي، فهل ادراك العقل هذه الاحكام يصيّرها قضايا واقعية تخضع لاحكام الوجود والموجودات وقوانينها، ام تبقى احكاماً انشائية تستهدف توجيه السلوك وضبطه بالبعث والحض والحظر والزجر؟ وهل تفقد بواقعيتها وتحققها خلف حكم العقل وادراكه لها سلطة الحكم؟ وهل هي سلطة مطلقه تقرر احكام الواجب لكل ارادة عاقلة، ام انها سلطة لتوجيه الارادة الانسانية؟

٣ ـ وجوب الوعد والوعيد

من الواضح ان الاشاعرة الذين لا يقرون بقواعد الحسن والقبح العقليين، والذين لا يرون للعقل القدرة على ادراك مبادئ واحكام اولية، لا يقرون بالنتائج التي رتبها المعتزلة ومدرسة العقل عامة على تلك المبادىء. لكننا نريد ان نطّلع على نمط التفكير الاشعري في هذا المجال والاساليب التي اتبعوها في رؤاهم وجدلهم.

«قالوا الثواب فضل من الله تعالى وعد به فيفي به من غير وجوب لان الخلف في الوعد نقص تعالى الله عنه واما عدم الوجوب فلما مر مراراً وقالوا العقاب عدل من الله لان الكل ملكه فله ان يتصرف فيه كما يشاء وله العفو عنه لانه فضل ولا يعد الخلف في الوعيد نقصا بل يمدح به عند العقلاء»[١]

والفكرة ذاتها يكررها السعد التفتازاني بقوله:

«والعقاب عدل من غير وجوب عليه ولا استحقاق من العبد خلافاً للمعتزلة، الا ان الخلف في الوعد نقص لا يجوز ان ينسب الى الله تعالى، فيثيب المطيع البتة انجازاً لوعده، بخلاف الخلف في الوعيد فانه فضل وكرم يجوز اسناده اليه.»[٢]

اذن الثواب ليس واجباً اخلاقياً، بل فضل وعد الله تعالى به، وهو

---

(١) شرح المواقف، ج٨، ص٣٠٧.

(٢) شرح المقاصد، ج٥، ص١٢٦.

واقع باعتباره وعداً؛ اذ ان خلف الوعد نقص، والنقص لا يجوز نسبته الى الله تعالى ... اما الوعيد الذي هو وعد ايضاً، لكنه وعد بالعقاب فهو غير واجب، ولا يعد خلفه نقصا لانه فضل وكرم وممدوح عند العقلاء. في هذا الضوء يتبلور مفهوم الوعد والوعيد عند المدرسة الاشعرية.

والملاحظ ان السياق المتقدم لا يغيّب «النص» في استدلاله، بل ينطلق منه، متابعاً الاسس التالية:

● عدم جواز نسبة النقص الى الله.

●● خلف الوعد نقص.

●●● خلف الوعد اذا كان مقروناً بكرمٍ وتفضل ليس بنقص.

●●●● خلف الوعد في الوعيد ممدوح عند العقلاء ولا يعد نقصاً.

نلاحظ ان اساس فكرة الوعد والوعيد لدى الاشاعرة تنبثق جراء اعلام السمع بها. لكنها لا تلبث دون ان تكتسي طابعاً عقلياً. لكنه مستوحىً من مفاد العقل النظري، بعد ان اعتبر الأشاعرة احكام العقل العملي الزاماتٍ لا تتلائم مع قدرة الله وحاكميته المطلقة. فالقاعدة التي تقرر عدم جواز اسناد النقص الى الله، او استحالة ذلك، تنطلق من مفاهيم وجوديه وقضايا نظرية، اوضحها ان الله كمال مطلق ازلي، وما هو كذلك لا يعقل ان تعتوره اسباب النقص. والبحث في حجية واثبات هذه القضايا خارج عن حريم بحثنا، لكننا سنصادر على هذه المقولات حينما نتناول بالدرس العلاقة بين مقولات العقل النظري والعقل العملي، حيث نحاول اكتشاف هوية هذه العلاقة وحدودها.

ثم يبقى لنا ان نثير امام الاستدلال الاشعري الاسئلة التالية:

● هل يقرر العقل بالبداهة ان خلف الوعد والكذب نقص يتنافى مع الكمال الوجودي؟ واذا لم يكن الامر كذلك فهل هناك برهان يؤكد هذا الامر كحقيقة واقعية.

●● الركون الى مدح العقلاء (في اثبات ان خلف الوعد في الوعيد بالعقاب لا يعد نقصاً) يثير مجموعة اسئلة:

ان المدح والذم لدى العقلاء لا يرتبط ارتباطاً مصيرياً بواقع الممدوح والمذموم كمالاً او نقصاً، خصوصاً لدى الاشاعرة، الذين يرون المدح والذم على الافعال جاريين مجرى العادة، فكيف صح استنتاج الصفة الوجودية «الكمال او النقص» في ضوء المواضعات والعادات؟

ثم من قال ان خلف الوعد اذا كان كرماً وتفضلاً لا يعد نقصاً؟ وهذا البحث يدخلنا في تدافع الصفات وتزاحمها لدى الافعال في عالم الخارج، لا في صقع العقل وعالم ادراكه المحض لهذه الصفات.

بل لعل هناك من يقرر في ضوء سلوك العقلاء واعراف الجماعات الانسانية ان خلف الوعد في الوعيد امرٌ مخالف لمقتضيات العدالة، فكيف يمكن ان يكون معقولاً وعدلاً ان نضع جزاءً للعصيان والجريمة، ثم نعفو عن العاصي والمجرم؟

واستفهامنا الاخير: هل يمكن للاشاعرة ان يركبوا سبيل العقل والاستدلال العقلي في هذه الابحاث، دون الانطلاق من النص: لو لم يكن النص والدليل السمعي قد قرر بحزم عدم خلف الله وعده للمؤمنين بالثواب

والنعيم، ولم يكن قد قرر تجاوزه عن المسيئين في الحدود المبهمة التي طرحها، فهل كان ممكناً للاشاعرة ان يلتمسوا العقل لاثبات هذه المقولات؟

٤ ـ أسقاط العقاب

تبين لنا موقف الاشاعرة من الحسن والقبح والواجب العقلي، وما يترتب عليه من انكارٍ لمواقف المعتزلة العقلية في وجوب الثواب كما قرره معتزلة البصرة، او وجوب العقاب كما قرره معتزلة بغداد. نأتي في هذه الفقرة لنرى مواقف المدرسة الاشعرية من الحجج التي توسل بها المعتزلة في موضوع اسقاط العقاب ابتداءً او شفاعة او بالتوبة.

اسقاط العقاب ابتداءً

«اوجب جميع[1] المعتزلة والخوارج عقاب صاحب الكبيرة اذا مات

---

(١) تقدم في هذا البحث تنويع الموقف المعتزلي ازاء موضوع وجوب العقاب الى موقفين فالبغداديون يرون وجوبه والبصريون يرونه حقاً لله. وقد جاء هذا التنويع تبعاً لنصوص القاضي التي يدافع بها عن فكرة وجوب اسقاط العقاب بالتوبة مقابل الموقف البغدادي الذي لايرى وجوباً على الله في اسقاط عقاب التائب، مضافاً الى الجو العام الذي رسمه الدكتور عبد الكريم عثمان في «نظرية التكليف» (ص٥٠٢ ـ ٥٠٣)
لكن الواضح والثابت:
١ ـ ان المعتزلة عموماً يرون وجوب العقاب عقلاً كما قرره الايجي والجرجاني في النص المتقدم اعلاه.
٢ ـ ان القاضي (في دفاعه عن مذهب البصريين في وجوب اسقاط العقاب عن التائب) ذهب الى ان العقاب حق الله يجوز له اسقاطه.
٣ـ الجمع بين الرأيين في الافق الكلامي لمدرسة العقل يقتضي ان نقول: ان المدرسة

بلا توبة ولم يجوزوا ان يعفو الله عنه»[1]

لم يغفل المعتزلة في استدلالهم على عدم جواز اسقاط العقاب التماس الدليل السمعي «النص»، والانطلاق منه كوعد يجب على الله الوفاء به، والا استلزم الكذب ومخالفة الوعد، وهو قبيح لا يفعله.

اما العقل فقد اعتمدوه، تبعاً لمبادئهم في القبح والحسن، وقرروا كما جاء على لسان صاحب المواقف:

«اذا علم المذنب اي مرتكب الكبيرة انه لا يعاقب على ذنبه بل يعفى عنه لم ينزجر عن الذنب بل كان تقريراً له على ذنبه وعدم التوبة عنه وكان اغراء للغير عليه وانه قبيح منافٍ لمقصود الدعوة الى الطاعات

البصرية رأت وجوب العقاب على اساس قاعدة اللطف ثم اشترطت في وقوع هذا اللطف عدم التوبة. ومن ثم تأتي التوبة كمسقط للعقاب في سياق اللطف الالهي، ولا تقع في دائرة الاغراء والتقرير على القيام بالمعاصي وارتكاب القبائح.

٤ـ رغم هذا الجمع يبقى الموقف البصري في وجوب العقاب متميزاً عن موقف مدرسة بغداد، ويحق للباحث ان يفسر الوجوب الذي جاء في كلمات القاضي تفسيراً مخففاً فيراه حقاً يمكن التنازل عنه كما قررت بعض نصوص القاضي. وكما نقله الرازي (في تفسيره الكبير، ح٧، ص١٠) عنهم في الرد على الكعبي، حيث كان مذهب الكعبي:

«ان العفو عن المعاصي قبيح عقلاً ... ان الجواب عنه يرد ذلك من وجوه (الاول) ان العقاب حق الله تعالى وللمستحق ان يسقط حق نفسه بخلاف الثواب فانه حق العبد فلا يكون لله تعالى ان يسقطه. وهذا الفرق ذكره البصريون في الجواب عن شبهة الكعبي».

٥ـ يتسجل على الموقفين البغدادي والبصري تشويش وارباك واضح، لابد من قراءته؛ الا ان قراءة مواقف مدرسة بغداد امر في غاية الصعوبة مع عدم توفر المصادر والوثائق، التي طرحها هؤلاء المفكرون.

(١) شرح المواقف، ح٨، ص٣٠٢.

وترك المنهيات»

ويجيب الايجي وشارحه على هذا الاستدلال العقلي بقوله:

«منع تضمنه اي تضمن عدم وجود العقاب للتقرير والاغراء اذ شمول الوعيد وتعريض الكل للعقاب وظن الوفاء بالوعيد فيه من الزجر والردع مالا يخفىٰ واحتمال العفو عن البعض احتمالا مرجوحاً لا ينافي ذلك يعني ان الوعيد عام يتناول كل واحد من المذنبين بظاهره الذي يقتضي ظن الوفاء في حقه فيحصل لكل منهم الظن بكونه معافياً بذنبه وذلك كافٍ في زجر العاقل عن استقراره على ذنبه بعدم التوبة عنه وفي ردع غيره عن اقترافه واما توهم العفو الناشيء من عدم وجود العقاب فاحتمال مرجوح لا يعارض ظن العقاب لمقتضي الانزجار فقد ظهر ان المذنب لا علم له بانه لا يعاقب بل ولا يظن ذلك ظنا فلا تقرير ولا اغراء»[1]

الراجح عندي ان هذا الرد الاشعري على المعتزلة رد بسلاح العقل المعتزلي، الذي شهروه على خصومهم، كما شهروه فيما بينهم. اكاد ان اطمئن بان الرد المتقدم مأخوذ روحاً ـ على الاقل ـ من الرد الذي استخدمه القاضي في مواجهة مدرسة الاعتزال البغدادية بشأن موضوع وجوب اسقاط العقاب بالتوبة.

يقرر القاضي:

«ان غاية اللطف ان يثبت له اثر على المكلف في دعائه الى الحسن

(١) شرح المواقف، ح٨، ٣٠٣ ـ ٣٠٤.

وصرفه عن القبح، والعقاب في نفسه لا اثر له في هذا وانما العلم باستحقاق العقاب هو المؤثر في دواعي المكلف وصوارفه، وهذا لا يتناقض مع القول بانه يحسن من الله اسقاط العقوبة من العصاة»[1]

ويعلق الدكتور عبد الكريم عثمان على اتجاه القاضي قائلاً:

«وقد كان منطقياً وقد جعل القاضي العقوبة من حقوق الله ان يقرر ان له الحق فيها كاملاً، فلا يشترط وقوع التوبة من المكلف، الا انه لم يفعل ذلك، وجارى شيوخه باشتراط توبة العاصي كامر لازم لاسقاط الله العقوبة»[2]

وهذه مناقشة وجيهة في افق الجدل الكلامي، والمنطق الذي اعتمده المعتزلة والمتكلمون عامة. لكننا اذا تجاوزنا هذا الافق، واعدنا النظر في مرتكزات الفكر الكلامي ذاته فسوف تفقد هذه المناقشة الكلامية قيمتها، وسوف يكون جنى الحديث لوناً آخر من الحصاد.

اسقاط العقاب بالتوبة

التوبة ـ دون شك ـ ليست امراً في متناول العقل، اي وقوع التوبة وطلبها ليس امراً يقرره العقل. فلو لم نفترض طلب التوبة من قبل المشرع فهل يحكم العقل بحسنها ووجوبها؟ ولو لم تكن التوبة ـ حسب تقرير المشرع ـ مسقطة للعقاب فهل هناك سبيل امام العقل لكي يقرر وجوب

---

(١) نظرية التكليف، ص٥٠٣، نقلاً عن القاضي عبد الجبار.

(٢) نفس المصدر.

اسقاطها للعقاب او عدم ذلك؟

التوبة والشفاعة والوعد بالعفو ... مقولات تعثرت امامها حركة العقل الوعيدي، هذه المقولات التي جاءت في سياق نصوص المشرع قرأتها مدرسة العقل قراءة عقلية، لتخضعها في سياق الاطار العام لمنهجها الفكري، فتُدجن مقولاتٍ عقلية، مستنبطة في ضوء مبادئ العقل الضرورية، رغم سمعيتها.

لكن التوبة التي جاءت بشيراً بالرحمة ـ التي كتبها الله على نفسه، وفق نصوص القرآن الكريم ـ لم يصفو لها الجو في أفق المعتزلة الصارم. بل طرحوا الى جانبها قضية الاحباط والتكفير؛ لتقوم هذه الاخيرة ملتمسة مباديء غريبة عن العقل العملي واحكام الحسن والقبح العقليين، تقوم على اساس تحويل الآخرة الى معادلات رياضية، يحكم في اثبات نتائجها قانون التناقض، ويصفي الحساب فيها الرقم الناتج عن عمليات الجمع والطرح!

اسقاط العقاب بالشفاعة

علينا ان نستعيد القاعدة العقلية التي استخدمها المعتزليون في موضوع «الاحباط». لقد قرروا ان الانسان في عرصات القيامة وساعة الحساب الالهي اما ان يكون مستحقاً للعقاب واما ان يكون مستحقاً للثواب، ويستحيل اجتماع هاتين الصفتين في شخص واحد ساعة الحساب الالهي، ثم ان مقتضيات اللطف الذي يقع الثواب والعقاب على اساس منطقه تستلزم ان يكون الثواب خالياً من الشوائب خالص النفع، وان يكون العقاب

خالصاً في الزجر والضرر جزاءً وفاقا.

على اساس هذا المنطق لا يخرج حال المكلف لحظة الحساب عن استحقاق الثواب او استحقاق العقاب، فينظر الى اعماله في ميزان رياضي دقيق فاما ان تربو حسناته على سيئاته فتكفرها ويدخل الجنة الى الابد خالداً متنعماً فيها، واما ان تربو سيئاته على حسناته وتحبطها فيدخل النار خالداً فيها.

لكن النصوص عكّرت صفاء هذا الخيال المنطقي، فجاءت مؤكدة للشفاعة والعفو والرحمة وقبول التوبة الى جانب تأكيدها على قسوة العقاب وصرامة الحساب. فما كان من المعتزلة الا خيار «الشفاعة» للتائبين، هؤلاء الذين حبطت الكبائر التي ارتكبوها حسناتهم، واسقطت التوبة العقوبة التي استحقوها بكبائرهم، فاحتاجوا الى منفعة التفضل عليهم!

جاء موقف خصوم المعتزلة في هذا الموضوع واحداً موحداً، انطلق اساساً من ان العقاب والثواب امور قررها السمع، ولا سبيل للعقل الى تحديد سماتها. تجد ذلك واضحاً عند تلميذ القاضي (الشريف المرتضى)، اذ يقول:

«والصحيح انه لا دلالة في العقل على دوام الثواب وكذلك العقاب، وان المرجع في دوام الثواب وفيما يقع على دوامه من العقاب الى الاجماع والسمع»[1]

ويقول:

(١) الذخيرة، ص٢٨٠ ـ ٢٨١.

«وليس في العقل دلالة على انه لابد من خلوص الثواب، لان الثواب مقابل لمشاق التكليف وان كان يتخلله غيره لعظمه في نفسه ووفوره لمقارنة التعظيم والاجلال له الذي بان به. وانما علمنا خلوص المثابين في الجنة من الشوائب بالسمع والاجماع.»[1]

وعلى هذا الاساس اتكأ الموقف الاشعري:

«وبالجملة لا يخفى على احد ان القول بما ذهبا اليه من الاحباط والموازنه لا يصح الا بنص من الشارع صريح، ونقل صحيح.»[2]

ثم لم يكتفوا بذلك، بل زعزعوا الاسس العقلية التي اقام المعتزلة اعتماداً عليها مقولتهم بالاحباط، فافاضوا في مناقشات نقلت طرفاً منها فيما تقدم، لكن الشريف المرتضى يطرح ملمحاً عقلياً في بعض مناقشاته يستحق الوقوف عليه، اذ يقول:

«والذي يدل على نفي التحابط: ان نفي الشيء لغيره الا لكونه مضاداً او ما جرى مجراه، ولا تضاد بين الطاعة والمعصية، بل هما من جنس واحد عندنا وعندهم. بل نفس ما يقع طاعة يمكن ان يقع معصية، كضرب اليتيم للتأديب او التعذيب. ولا تضاد ايضاً بين الثواب والعقاب، لهذا الذي ذكرناه بعينه ونفس ما كان ثوابا كان يجوز ان يقع عقابا، لان الثواب هو النفع الواقع على بعض الوجوه، ولا شيء كان منفعة الا ويمكن أن يكون مضرة، بان يدرك مع النفار.»[3]

(١) نفس المصدر، ص٢٨٥.

(٢) شرح المقاصد، ج٥، ص١٤٤.

(٣) الذخيرة، ص٣٠٢ ـ ٣٠٣.

يطرح هذا النص نسبية مفهوم الطاعة والمعصية ومفهوم الثواب والعقاب ومفهوم النفع والضرر. وقد ربط نسبية مفهوم الثواب والنفع والعقاب والضرر بحكم ارتهان تحقق هذه المفاهيم بالجانب النفسي، بينا ربط نسبية مفهوم الطاعة والمعصية بحكم اعتبارية هذين المفهومين. ولعلنا سنثير البحث حول ما يطرحه هذا النص من مواضيع في الفقرات القادمة من هذه الدراسة.

(٥)

مدرسة العقل في ضوء آخر

نحاول في هذه الفقرة من البحث تفسير وتركيب مفردات فكر مدرسة العقل؛ لنشرع بعملية نقدها في ضوء المعطيات الداخلية لفكر هذه المدرسة. اي سوف لا نحمّلها منهجاً او أُفقاً لم تبصره، او لم يك في استطاعتها استبصاره بحكم موقعها التاريخي. بل نفسر ونركب ونقوّم وننقد على اساس عطاء مدرسة العقل الداخلي، ودون اقحام ادوات الباحث والأُفق الذي يدّعيه. على انني اكرر رجائي من القاريء الكريم ان يواكب هذه الفقرة مواكبة الباحث الجاد، فيقرأ معنا بعناية[1].

---

(١) سوف اترك ذكر المصادر، سوى ما يستجد، او ما ارى اهمية توثيقه، معتمداً على ما تقدم من توثيقات وارجاعات في فقرات هذا البحث المنصرمة.

نبدأ اولاً من التعريف:

ماذا يُراد بالحسن والقبح؟

قالوا: ان الحسن ما يستحق فاعله المدح والثواب والقبيح ما يستحق فاعله الذم والعقاب.

وقالوا ايضاً: ان الحسن هو ما انتفت عنه وجوه القبح، ومن ثم فهو على ثلاثة انحاء: الحسن الخالص، الحسن مع صفة زائدة توجب استحبابه وطلبه، الحسن المطلوب مع صفة زائدة تؤدي الى وجوبه.

وقالوا ايضاً: ان الواجب ضد القبيح. ومن هنا يصبح القبيح لديهم الامر الذي يُلْزَم بتركه.

وبغية ان نستوعب التعريف لابد ان نستفهم عما يعني استحقاق المدح والذم والثواب والعقاب؟

قالوا: ان الاستحقاق يعني الوجوب او يعني ثبوت الحق. فاما ان يكون واجباً (كما ذهب البصريون بشأن الثواب، وكما ذهب البغداديون بشأن العقاب)، واما ان يكون حقاً (كما ذهب البغداديون بشأن الثواب).

وهنا نتساءل: لمن يثبت هذا الحق ومن هو الذي يتحمل مسؤولية هذا الواجب؟

قالوا: ان مقصودهم من الثواب والعقاب هو الثواب والعقاب الاخروي، ومن ثم فهو حق الله او هو امر يجب على الله ان يفعله. وعلى اي حال فهو فعل حسنٌ بحكم العقل، سواء اكان واجباً، ام كان حقاً، لان الحق

الذي يثبت لله يجب ان يكون حسناً، وإلاّ لزم ان نجوّز على الله فعل القبيح، واللازم امر لا تقره مدرسة العقل على مختلف مشاربها.

ومن هنا حقَّ لنا ان نركِّب تعريف الحسن والقبح في ضوء هذا التفسير، فنقول:

(هو الفعل الذي يحسن او يقبح لفاعله الثواب او العقاب من الله)، وعلى هذا الاساس نسجل الملاحظتين التاليتين:

أ ـ ان هذا التعريف غير منطقي، لانه تعريف الشيء بنفسه، فقد عُرّف الحسن بالحسن والقبيح بالقبيح.

ب ـ ان هذا التعريف لا ينسجم مع عد الحسن والقبح في زمرة المدركات الضرورية. لان اثبات العقاب والثواب الاخروي، واثبات وجود الله مقولات نظرية، بينا أُخذت هذه المقولات في متن تعريف المبادىء الضرورية، وهذا خلف.

اما استحقاق الذم والمدح فقد أُستخدم لدى مدرسة العقل في مجالين:

١ ـ استخدم بمعنى تحسين واستقبال العقلاء لظاهرة الذم على فعل القبيح، والمدح على فعل الحسن. وقد قُصد من ذلك اقتناص الظاهرة، اي ظاهرة تحسين العقلاء ومدحهم فاعل الحسن، وتقبيحهم وذمهم فاعل القبيح. لتستخدم هذه الظاهرة دليلاً او شاهداً على حكم العقل بحسن الفعل او قبحه.

ولم يقتصر امر توظيف هذه الظاهرة ـ كدليل او شاهد على صحة الفرض العقلي ـ على المعتزلة ومدرسة العقل، بل استخدمه احد ائمة

الاشعرية «الغزالي»، ووظفه كشاهد لاثبات فرضه، كما تقدمت الاشاره الى ذلك.

والحق ان اقتناص ظاهرة «اتفاق العقلاء» لا يصح دليلاً وحجة لاثبات وقوف العقل المحض خلف هذا الاتفاق. بل لا يتجاوز دور هذه الظاهرة المعقول حدود التنبيه واثارة الباحث في محاولة فحص العقل واعادة النظر في البحث عن مصادر الهام الاحكام التي اتفق عليها العقلاء. وهذا الدور تتوقف عقلانيته بدورها ايضا على ان يكون الاستقراء (الناقص بالطبع، لاستحالة الاستقراء المستوعب والتام) متنوعاً وموضوعياً.

٢ـ أُستخدم بمعنى التكليف والواجب لدى «ابي على الجبائي»، فاستنكرته مدرسة القاضي تبعاً لابي هاشم الجبائي. حيث اقتصرت على السمع في تحديد واجبات وتكاليف الذم والمدح لدى العقلاء، ولم تسمح للعقل ان يمارس دوره الى الاخير في هذا الموضوع، بحكم الآثار العملية التي تترتب على احكام العقل، حيث لا يطيق الواقع، واقع حياة المجتمعات الانسانية اطلاق العنان للعقل المعتزلي، فيعمم احكامه بوجوب المدح والذم على كل العقلاء، وحتى ان يتركها حقاً لكل العقلاء!

نعود الى **التعريف**؛ وعودتنا الى التعريف في هذه المرة تنطلق من الخلاف القائم بين اقطاب مدرسة العقل حول طبيعة ثبوت المحمول للموضوع في قضايا العقل العملي؛ اذ ذهب فريق المتقدمين منهم الى عدّ الحسن والقبح سمات ذاتية للافعال، بينا ذهب متأخروهم الى اقامة الحسن والقبح على اساس الوجوه والاعتبارات.

في هذا الضوء نلاحظ: ان «الخياط» طرح تعريفاً للقبيح، قرر فيه انه الضرر الخالص او العبث المحض. بينا نجد دعاة ثبوت الحسن والقبح بالوجوه والاعتبارات يبحثون عن الوجه فيجدونه «الظلم»، كما جاء عند القاضي عبد الجبار. ثم يعرّف الظلم بانه (**كل ضرر لانفع فيه ولا دفع ضرر ولا استحقاق، ولا الظن للوجهين المتقدمين**)[1].

ثم يعرِّف النفع بانه اللذة او السرور او ما يؤدي اليهما. ولدينا حول هذا السياق المعتزلي مجموعة ملاحظات ومؤاخذات نلحضها فيما يلي:

أ ـ تعريف الحسن والقبيح بالضار والنافع يثير مشكلات ترتبط ارتباطاً وثيقاً بموضوع طبيعة مدركات العقل العملي الاولية. وهذا ما سنعالجه قريباً بشكل مستقل.

ب ـ ربط الضرر والمنفعة باللذة والسرور يثير مشكلات ترتبط ايضاً بطبيعة مدركات العقل العملي، وسنعالج هذا الموضوع في القادم من هذا البحث، كما سنعالج مفهوم العبث المحض، وامكانية هذا المفهوم ليكون مبدأ علوياً، تنطوي في اطاره احكام العقل العملي.

جـ ـ اقتصر القاضي في بعض نصوصه على «الظلم» كمبدأ ووجه اساسي للحكم على الفعل بالقبح والحسن، الا ان نصوصاً اخرى للقاضي يقرر فيها الى جانب الظلم الكذب وغيره. ويتخذ من «الكذب» بعنوانه وجهاً مستقلاً. لكنه يخصص الكذب في نصوص اخرى ويجعله تابعاً لعنوان الضرر والنفع.

---

(١) شرح الاصول الخمسة، ص٣٤٥.

د ـ لاحظنا فيما تقدم نصوصاً متعددة، اكد القاضي فيها ان حكم العقل بترجيح الفعل والحض عليه لا يتوقف على الضرر والنفع، بل يتم الترجيح لحسن الفعل ذاته، ولا يعتمد على مفهوم الضرر والنفع اللذين تنطوي عليهما الافعال. مما يعني ان الحسن والقبح مفاهيم مستقلة عن الضرر والنفع!

هـ ـ نلاحظ ان تنويع «الحسن» الى ثلاثة مراتب لم ينسحب لدى رواد مدرسة العقل على «القبيح». فقد نوعوا «الحسن» ـ متأثرين بنهج الاحكام التي جاءت بها الشريعة الاسلامية ـ الى مباح ومستحب وواجب. واما «القبيح» فقد انحصر امره بالمحظور ولم يستوعب المكروه ـ حسب تنويع الاعتبارات التشريعية الى الاحكام الخمسة في الفقه الاسلامي.

يهمنا ان نشير الى عدم دقة الربط بين «الحسن» على اطلاقه وبين استحقاق المدح والثواب. لان المباح لا يمنحه متكلموا مدرسة العقل اي ثواب اخروي ولا يقررون له اي عوض دنيوي.

و ـ ان تقييد تعريف «القبيح» بعدم الظن يعني تعليق مدركات العقل العلمي على حالات المكلفين من علم وجهل. وهذا امر لاينسجم مع عد مقولات العقل العملي حقائق متقررة قبل العقل والعلم، وهو امر تؤكده نصوص متكلمي مدرسه العقل.

ز ـ لماذا كل هذا الارتباك في فكر المدرسة العقلية؟ سؤال يطرحه الدارس الجاد عادة، وهو سؤال جدير بالتأمل. هناك من يجيب عليه بان المعتزلة لم يتوفروا على معدات البحث العقلي المطلوبة، وكان حظ القاضي

منها نزراً يسيرا ... وهناك من يرى ان الخلط بين الحقيقة والشريعة منشأ هذا الارتباك ...

اما بحثنا فهو لا ينكر ذلك تماماً، لكنه يجد السبب في مكمن اعمق، وهو (افق البحث)، والتمييز بين حدود الحكمة العملية وحدود الشريعة والقانون، وتحديد افقيهما وفرزهما ... وهذا ما لا نستعجله، فسوف نأتي على تمحيصه وطرحه.

طبيعة مدركات العقل العملي:

اتضح ـ في ضوء ما تقدم ـ ان العقل العملي لدى «مدرسة العقل» يقرر احكامه انطلاقاً من مباديء ضرورية، تُدرك بقوة الحدس العقلي، فتكوّن قاعدة يشتق على هديها مجموعة نظرياته. اذن؛ هناك مباديء بديهية تدركها العقول بغض النظر عن سياق الآدميين التأريخي والأجتماعي والنفسي، وعلى قاعدة هذه المباديء الاولية الضرورية ينتهي العقل الى تشكيل هرم نظرياته. وقد تقدم عرض هذه المباديء وتحدثنا عن مفهومها وعن النظريات، التي أُشتقت على أساسها.

لنبدأ من المبادئ الضرورية ...

ارادوا من الضروري في وسمهم للمباديء ما لا يخضع لاختيار الآدمي، فهي مباديء وتصديقات لا قِبلَ للانسان في انكارها او التشكيك فيها، يخلقها الله، وليس لنظر وجهد الآدمي الاستدلالي دور في اكتشافها. اذن؛ فالضرورة المدعاة لمباديء العقل العملي المعتزلية ليست ضرورة برهانية

ولاعلاقة لها بالثبوت الضروري، الذي حمله الحكماء الارسطيون على الموجودات، او الذي قرروه على اساس مبدأ الهوية.

ثم هناك اشارات حيوية يؤكدها القاضي عبد الجبار بصدد سمات القضايا الاولية:

● انها قضايا تحصل في ذهن الآدميين كليةً ومجملةً، وليس في وسعها ان تحدد المصاديق والمفردات.

●● يتحدد صدقها على مفرداتها عن طريق تمحيص العقل النظري لانطباق المفهوم العام على المصداق، وبعد تحديد هذا الانطباق، يتشكل قياس منطقي من كبرى «كل ظلم قبيح»، وصغرى الانطباق «هذا ظلم»، والنتيجة «هذا قبيح».

●●● ليس في وسع العقل ان يدرك هذه المباديء، دون ان يعثر على مصداق خارجي للمبدأ. فلا يمكن القطع بان العلم بقبح الظلم ضروري بالجملة لو لم يوجد طريق الى تفصيل ذلك بمعرفه قبح ظلمٍ بعينه[1].

●●●● أنها قضايا يحصل الاتفاق العام على صدقها. على ان هذا الاتفاق العام لا يضمن الضرورة، والا لما جاز اجتماع اهل العقول «**على الباطل لشبهة داخلة عليهم**»[2]. فالاتفاق العام يؤكده القاضي كلازم ثابت للمبادئ الاولية «**فاما علم الجملة الذي هو من كمال العقل فلا يجوز ان تختلف**

(١) المغني، ح١١، ص١٩٩.

(٢) المغني، ح١٢، ص٥٥.

الحال فيه البتة»[1]، والذي افهمه في ضوء مجموع نصوص القاضي ان هذا الاتفاق العام نتيجة طبيعية لضرورة وبداهة تلك المدركات، ومن ثمّ فهو يدل عليها دلالة المعلول على علته. لكن هذه الدلالة قد تنحسر، دون ان تؤثر على بداهة وضرورة هذه القضايا.

سنقف عند هذه الاشارات وقفة نقد وتمحيص في ضوء منهج واتجاه الباحث في دراسة العقل العملي. نرجيء هذه الوقفة الى محلها المرسوم في هذه الدراسة؛ حيث سنثير البحث حول هذه الاشارات ونناقشها ونستوعب اشكالياتها على اساس رؤية معاصرة، متحررة من ثقل التركة الكلامية باسرها. لكننا نكتفي هنا باثارة البحث حول علاقة ادراك ضرورة المباديء الاولية والعثور على مصداق خارجي لها:

هناك مجموعة اسئلة تطرح على هذه العلاقة. فالقضية الاولية مركبة من موضوع ومحمول، فهل يتوفر طرفا القضية على وضوح تصوري اولي، وبعبارة اخرى هل المحمول والموضوع مفهومان اوليان ام انهما من مفاهيم عالم الخبرة؟

بالنسبة الى محمولات الاحكام العملية من الحسن والواجب والخير والقبح والشر ... هناك بحث عن بساطة وبداهة هذه المفاهيم. لكن موضوعات الاحكام العملية الاولية كالكذب والصدق والوفاء بالوعد موضوعات يستمد بعضها ـ على الاقل ـ من عالم الخبرة، ويتوفر العقل على فهمها في ضوء الخبرة والتجربة، فهل تؤثر تجريبية تصور هذه المفاهيم على

(١) نفس المصدر، ص٣٥٧.

قبلية القضايا المركبة منها ام لا؟

هذه اسئلة ندرسها في افق اتجاه بحثنا وعلى اساس منهج باحث معاصر ... لكن المطروح من قبل القاضي في ضوء ما تقدم يتجاوز هذه الاشكاليات، اذ يقرر نص القاضي امراً ان لم يكن غير منطقي فهو نص مستعجل، واثارة غير ممحصة. لقد قرر ان العقل لا يستطيع القطع بضرورة القضية العملية الكلية، ما لم يعثر على مصداق يقطع به بحسنٍ او قبح. فلا يمكنه ان يقرر قبح الكذب بالجملة، ما لم يجد كذباً بعينه ويجد قبحه. ومن هنا نتساءل: على اي اساس يحكم العقل بقبح كذب بعينه، هل يحكم العقل على أساس قاعدة قبح الكذب الاولية ام يحكم العقل على اساس فهم تجريبي؟ اذا افترضنا ان العقل يحكم على اساس فهم تجريبي فلا يكفي حتماً مصداق واحد معين، بل لابد من استقراء عدد معقول من المصاديق، وهذا امر لم يرده القاضي عبد الجبار.

اما اذا افترضنا ان العقل يحكم على اساس مبدأ اولي متقرر في العقول فمن الواضح انه لا يصح توقف ادراك هذا المبدأ علىٰ ادراك قبح كذب بعينه؛ لاستلزام هذا التوقف دوراً صريحاً:

● القطع ببداهة قبح الكذب يتوقف على القطع بقبح كذب محدد

●● القطع بقبح كذب محدد يتوقف على القطع ببداهة قبح الكذب

نعم يمكن ان يريد القاضي ما اراده ارسطو بصدد دور التجربة والاستقراء الحدسي في ادراك المباديء الاولية. حيث لاحظ ارسطو ان الاستقراء المحدود يمكن ان يكون منطلقاً لانتقال العقل الى ادراك المباديء

الاولية:

«فمن البين انه قد يلزم ان نعلم الاوائل بالاستقراء، وذلك ان الحس انما يحصل الكلي بالاستقراء على هذا النحو ... فيكون العقل هو مبدأ العلم»[1] «ومن الواضح على اساس هذا النص ان الاستقراء الذي يعنيه «ارسطو» كمنطلق لادراك المباديء الاوليه هو تتبع الجزئيات للوصول الى الكلى بقوة الحدس العقلي، ومن ثمَّ فالاستقراء هنا يكون بمثابة المحفز والمنبه لادراك الكليات»[2] «واما الكائن بالاستقراء فان كثيراً من الاوليات لا تكون قد تبينت للعقل ... فاذا استقرأ جزئياته تنبه العقل على اعتقاد الكلي من غير ان يكون الاستقراء الحسي الجزئي موجبا لاعتقاد الكلي البته، بل منبها عليه»[3].

على ان ننبه الى ان تحديد الموقف العلمي من هذا الموضوع لايتاح إلّا في ضوء معرفة تجريبية تدرس واقع العلاقة بين ادراك المفردات وفهم المباديء الاولية، وهذا ما حاولته دراساتٌ معاصرة في غرب المعمورة.

لكن الذي يجعل هذا الدفاع عن القاضي مجرد احتمال ضعيف نصٌ للقاضي نفسه في الصفحات اللاحقة للنص الوارد في (ج١١، ص١٩٩)؛

---

(١) منطق ارسطو، تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوي، دار القلم - بيروت ١٩٨٠، ج٢، ص٤٨٥.

(٢) منطق الاستقراء، السيد عمار ابو رغيف، ص٣٣.

(٣) منطق الشفاء، تحقيق ابو العلا عفيفي، كتاب البرهان ج٣، ص٢٢٣.

حيث يؤكد هذا النص للعقل امكانية ادراك الحسن والقبح حتى لو لم تُتح للانسان فرصة المواجهة التجريبية مع ما هو قبيح وما هو حسن:

«ان العلم بالمدح والذم واستحقاقهم ... ليس بموقوف على ان ذلك قد وقع، بل لو خالط الناس ولم يقع من احد معصية لما وقع الذم، ولو لم يقع منهم طاعة لما وقع المدح على جهة، ولم يؤثر ذلك في كون ما ذكرناه من كمال العقل. وكذلك القول فيه لو خلق في ارض فلاة في انه يحسن ان يُكلف متىٰ كَمُل عقله وعلِم مكان الحمد والذم، وان لم يعلم فاعلاً لهما»[1].

نعم هناك فرضية يمكن ان ترفع التعارض بين هذين النصين، علىٰ اساس ان النص الثاني ناظرٌ الى اصل فكرة الواجب، وما ينبغي ومالا ينبغي (وان هناك حسناً وقبحاً ومسؤولية امام الافعال)، بينا يلاحظ النص الثاني الواجبات التفصيلية. لكن هذا الجمع ـ الذي يجر نظرية القاضي لتكون قريبة من نقدية عمانوئيل كَنْت ـ دونه خرط القتاد؛ فنصوص القاضي تؤكد بداهة واولية الواجبات التفصيلية، وتؤكد ان ادراكها من كمال العقل: فانّى لنا من الجمع المنسجم بين النصوص؟!

نعود الى المبادىء الضرورية لمدركات العقل العملي؛ لنفحص طبيعتها على هدي المفردات المفترضة من قبل مدرسة العقل:

هناك اتجاه ملحوظ لدى القاضي عبد الجبار وغيره من متكلمي مدرسة العقل ينحو نحو الصعود الى مبدأ متعالٍ، يكون مقياساً رئيسياً وقاعدةً

---

(١) المغني، ج١١، ص٤٨٤.

متعالية لهرم العقل العملي واحكامه. وكان خيار هؤلاء المتكلمين قضيتي «الظلم قبيح» و «العدل حسن». ولم يقتصر الامر على المتكلمين في اختيار هذا الاتجاه، بل نلحظ هذا الاتجاه لدى حكماء اليونان والمسلمين، حيث اتخذوا من الخير والشر مقياساً لاحكامهم القيمية، ونلحظه لدى الفيلسوف الكبير «عمانوئيل كنت»؛ اذ اتخذ من «الواجب» معياراً رئيسياً في بناء شريعته الاخلاقية، ونجده لدى بعض فلاسفة الغرب المحدثين بشكل آخر.

لكن متكلمي مدرسة العقل لم يلتزموا بهذا المقياس الى النهاية، بل طرحوا مفردات اخرى، ادعوا انها مبادىء ضرورية يدركها العقل بالبداهة. وقد حاولنا فيما تقدم احصاء هذه المبادىء ضمن قائمة محددة. ونأتي هنا الى مراجعتها، لنقرأها على اساس المعايير العامة، التي طرحتها مدرسة العقل للمبادىء الاولية:

نلمح في قائمة المبادىء الاولية بعض التشابه بين عناصر ووحدات هذه القائمة، مضافاً الى تقرير القاعدتين المشهورتين «قبح الظلم ووجوب العدل والانصاف» نحاول هنا اماطة اللثام عن هذا التشابه، لعلنا نصل عبر هذه المحاولة الى اختزال هذه القائمة المطولة ورسم نقاط انطلاق احكام العقل العملي رسماً عقلياً منضبطاً ـ في مقاييس مدرسة العقل ـ لنعكف على تحليل الناتج من هذه المحاولة في ضوء تلك المقاييس ايضاً.

لنضع قائمة المبادىء الضرورية، التي استقرأناها، ضمن الجدول التالي:

- قبح كفر النعمة.
- وجوب شكر المنعم.
- قبح الظلم.
- وجوب الانصاف.
- حسن الاحسان.
- حسن التفضل.
- قبح الكذب الذي لا نفع فيه ولا دفع ضرر.
- وجوب دفع الضرر عن النفس.
- وجوب المصلحة وقبح المفسدة.
- وجوب رد الوديعة عند المطالبة.
- حسن الذم على الاخلال بالواجب مع ارتفاع الموانع.
- وجوب اعتقاد الفضل من المحسن والمسيء.
- وجوب ما يدعو الى الواجب ويصرف عن القبيح.
- قبح ما يصرف عن الواجب ويدعو الى القبيح.

نلاحظ ان مبدأ «قبح كفر النعمة» تابع يستلزمه مبدأ «وجوب شكر المنعم»، وان مبدأ «قبح الظلم» تابع ايضاً يفرضه مبدأ «وجوب العدل والانصاف». ونلاحظ ايضاً ان مفهومي الاحسان والتفضل مفهومان مترادفان، ومن ثم يعود الامر في النص عليهما الى تأكيد المفهوم والاشارة الى حقيقة واحدة.

اما مبدأ قبح الكذب، فقد نصت عليه مدرسة العقل مشروطاً بقاعدة دفع الضرر وجلب المنفعة. بينا لم نلمح النص على تقييد سائر المباديء بهذه القاعدة، رغم صلاحيتها ـ في منطق مدرسة العقل ـ لتقييد وتخصيص سائر

المبادئ الاخرى. على ان قيد «مع ارتفاع الموانع» ـ الذي جاءت قاعدة «حسن الذم على الاخلال بالواجب» مقيدة به ـ قد يراد به الاضرار والمفاسد المترتبة احيانا على الذم.

لكن هناك قاعدة اخرى نلمحها في قائمة المبادئ الى جانب مبدأ «وجوب دفع الضرر عن النفس»، وهي قاعدة «وجوب المصلحة وقبح المفسدة»، فهل هي قاعدة مستقلة ومبدأ قائم برأسه؟ وهل يعني مفهوم المصلحة والمفسدة امراً آخر غير المنفعة والضرر؟ لا يحضر لدي نص صريح يحسم الموقف ازاء الاستفهام حول هذا الموضوع، لكنني ارجح فعلاً وحدة المفهومين في أُفق مدرسة العقل، اذ هل تعني المصلحة امراً آخر غير المنفعة، وهل المفسدة امر آخر غير الضرر؟

يبقى مبدأ «وجوب اعتقاد الفضل من المحسن والمسيء»، حيث يتضمن مفهوم «الاعتقاد» و «الفضل»، وهما مفهومان يحيّران فهم هذا المبدأ. فهل يجب تفضيل المحسن على المسيء كعملٍ جوانحي ينطوي عليه قلب المكلف، ام ان الامر يتعدى هذا العمل الجوانحي، الذي يمثل نتيجة طبيعية لادراك الآدمي حسن الاحسان وقبح الاساءة؟

نحاول قراءة المبادئ الاولية لمدرسة العقل في ضوء تعريفها وتفسيرها لمرتكزات القضية العملية الاولية، نقرأها هذه المرة وهي موظفة في عملية اشتقاق القواعد النظرية الاساسية، التي طرحتها مدرسة العقل؛ عسى ان تساهم هذه القراءة في تجلية الموقف من الاسئلة والابهامات التي طرحناها، ضمن قياسنا لسلامة استنباط النظريات من مبادئها الاولية:

لو راجعنا البناء النظري لمدرسة العقل نجد ـ كما اشرنا في فقرات البحث السابقة ـ ان مبدأ «وجوب النظر»، الذي انطلق العقل المعتزلي منه يرتكز أساساً على قاعدة «وجوب دفع الضرر»، هذه القاعدة التي توسع علماء اصول الفقه العقليون في توظيفها وتنويع مجالات استخدامها. وقد اشرت فيما تقدم الى الملاحظة التي اثارها المرحوم الشيخ محمد حسين الاصفهاني، ومن قبله ابو حامد الغزالي، حيث اكدا ان هناك دافعاً غريزياً يرشّح هذه القاعدة ويلوّن بها سلوك الكائن الحي. ومن ثمَّ فرّقا بين احكام العقل العملي وقوانين التكوين والغرائز، وهي تفرقة منهجية مبكرة يؤكد عليها بحثنا ويتبناها باعتزاز.

ثم نلاحظ الدور الكبير، الذي يلعبه مبدأ «وجوب مايدعو الى الواجب ويصرف عن القبيح» و «قبح ما يصرف عن الواجب ويدعو الى القبيح» في نظام مدرسة العقل. هذان المبدأن اللذان يمثلان منطوق قاعدة اللطف. القاعدة التي صنّفناها على المعطيات النظرية، يسوّغ لنا هذا التصنيف ان «اللطف» لم يأتِ بعنوانه مدركاً اولياً. وقاعدة اللطف هي اوسع قواعد مدرسة العقل استخداماً، فقد جاءت الاساس العقلي لبعثة الرسل وعصمة الانبياء، وجاءت منطلق مدرسة العقل في الوعد والوعيد واثبات وجوب العقاب والثواب، ووجوب التوبة ...

لقد جاءت قاعدة «اللطف» لدى المتكلمين غير بعيدة عن جو الفقه الاسلامي واصول استنباط احكامه. فهي قريبة لمناخ البحث عن «مقدمة الواجب» و «الامر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده». والوقوف على

حجم التفاعل بين البحث الكلامي والبحث الاصولي في هذا الموضوع نوكله لموضعه في القادم من اجزاء هذه الدراسة «الاسس العقلية». لكنها اي قاعدة اللطف قاعدة مترتبة ولاحقة لأثبات وجود واجبات عقلية، واثبات وجود حوافز ودوافع نحو الواجب والقبيح. ومن ثمّ فهي لا تتمتع بدرجة الوضوح، التي تتمتع بها القواعد الاولية السابقة عليها.

وأياً كانت درجة وضوح هذه القاعدة، فهي على كل حال قاعدة تنصب اساساً على عالم المصداق، عالم الموانع والحوافز، التي تقف خلف الواجب والمحظور. ومن هنا يتسم عالمها بالمرونة وعدم الانضباط، مما افضى الى عدم امكانية حسم الموقف بها في موارد توظيفها في اطار مدرسة العقل ذاتها. فاذا راجعنا ما تقدم من نظريات مدرسة العقل، التي استخدمت فيها قاعدة اللطف نلاحظ:

بدءً من مفهوم «اللطف» ذاته نجد ان هناك خلافاً في تطبيق «اللطف» كواجب على الفعل الالهي. وهذا ما لاحظناه لدى بعض انصار مدرسة العقل كالشيخ المفيد. لكن البحث في هذا الخلاف نُرجئه لفقرة قادمة من هذا البحث. وننتقل الى موضوع «عصمة الانبياء»، فنجد ان قاعدة اللطف تجد تطبيقها في «العصمة» عبر مفهوم التنفير في شخصية النبي. فما ينفّر ويدفع الآدمين عن قبول رسالة النبي يجب ان ينزّه النبي عنه، ويلزم ان تكون سمات النبي على ارفع درجات الكمال لكي يتحقق مقياس القاعدة بالتوفر على «ما يدعو الى الواجب ويصرف عن القبيح».

على ان مفهوم «التنفير» مفهوم نسبي، يمكن التوسع فيه، ويمكن

تضييق حدوده، تبعاً لرؤية «المتكلم» وسياقه الاجتماعي والتاريخي والنفسي. ومن هنا نلاحظ توسعاً لدى بعض الذين أدلوا بدلوهم في هذا الميدان، بلغ الى حد ان تكون شروطهم وقيودهم المطلوبة في النبي او المعصوم شاملة للسمات الظاهرية من البصر والسمع وصباحة الوجه وسلامة سائر الاعضاء، حتى تدخلوا في فسلجة المعصوم والغوا من مخيلتهم ما يستقبحون من المألوف لدى البشر في هضم وافراز الطعام. وهذه ظاهرة طبيعية جداً، مادام منطلق الرؤية قاعدة اللطف والتنفير. فالقاعدة لسرٍ فيها تترك الامر نسبياً حتى في العصر الواحد.

واذا عطفنا الحديث الى استخدام قاعدة اللطف في موضوع استحقاق العقاب، حيث اكدت نصوص مدرسة العقل على ان تثبيت العقوبة ورسمها من قبل «الله» زاجر وصارف عن القبيح، ومن ثم فهو واجب عقلي، نجد: ان رجال مدرسة العقل انفسهم اختلفوا في موضوع «اسقاط العقاب» وجوازه على الله تعالى، مما ادى الامر بالقاضي عبد الجبار الى اشتراط شرطين في العقاب (الذي هو لطف حسب القاضي)، وهما الندم والتوبة. اجل لقد استعرضت فيما تقدم مجموعة الخلافات التي اثارها هذا الموضوع في دائرة مدرسة العقل، واشرت الى ملاذ احد كبار مفكري هذه المدرسة اعني «الشريف المرتضى»، الذي ركن في نهاية المخاض الى السمع ملجأً وملاذاً من الجدل والخلاف الذي استعصى على حلٍ مقنع في افق مدرسة العقل نفسها.

ولكي لا تتحمل قاعدة اللطف كل الوزر والمسؤولية وهو امر لا تستحقه، علينا ان نشير الى عنصر هام في هذا البحث، لعب دوراً مهماً في

الجدل الذي تبادل اطرافه رواد مدرسة العقل، اعني «النص». فالعصمة والعقاب والشفاعة والتوبة والثواب والاحباط مفردات اثارها النص، وهو ليس عنصراً خاملاً، يسمح لكل اتجاه ورؤية عقلية ان تفسره كيفما تشاء، خصوصاً والمفردات مفرداته والجو جوه.

صحيحٌ ان النص لا يتحمل وزر الخلاف وجدل العقول، لكن هذا الرسول المسالم يتطلب اداةً منسجمة مع طبيعته؛ بغية ان يُفهم في اطاره السليم، والا اضحى مثاراً لخلاف وجدل لا يرسو على قاعدة. وهذا ما سوف يثيره بحثنا حينما يطرح رؤيته للعقل العملي واشكالياته في الفكر الكلامي.

ولكن يحق لنا في هذه الفقرة ان نمحص اساليب الاستدلال التي نهجتها مدرسة العقل في ضوء معاييرها، وانطلاقاً من المبادئ العامة للاستدلال. لقد قام الاستدلال في موضوع استحقاق الثواب والعقاب على اساس ان الله تعالى خلق فينا شهوة القبيح ونفرة الواجب، فلابد من ان يضع مقابل ذلك ما يزجر المكلف عن القبيح ويرغِّبه بالواجب؛ اذ لو لم يضع ما يزجر ويرّغب فهذا يعني ان الله اغرانا بالقبيح وصرفنا عن الواجب. وبما ان الله لا يصرف عن الواجب ولا يدعو الى القبيح؛ اذن وجب ان يضع ما يزجر المكلف عن القبيح ويرّغبه بالواجب، وهو العقاب والثواب الاخروي.

هذه الصيغة الاستدلالية واجهت استفهامين حرجين في افق مدرسة العقل ذاتها؛ اذ ألا يكفي العقاب الصارم على المخالفة لكي يكون داعياً الى

اداء الواجبات والالتزام بها؟ ويرتبط هذا الاستفهام اساساً بموضوع اثبات ضرورة الثواب. وقد عالجت مدرسة العقل هذا الاشكال بطرح دليلٍ مستقل لاثبات وجوب الثواب. وتمسكوا بروح قاعدة «الآلام والاعواض» التي قرروها جزءً من نظام العقل العملي. فقرروا ان التكليف مشقة، ولا يصح ان يحمّلنا الله المشاق دون عوض. فحسن التكليف منوط بالثواب والجزاء الاخروي، والا اضحى ظلماً يتنزه عنه الله تعالى.

اما الاستفهام الثاني فيرتبط اساساً بموضوع «اسقاط العقاب»؛ اذ ما دام العقاب لطفاً فلا يجوز اسقاطه. وهنا يطرح القاضي مخرجاً عقلياً، يعدّل اصل الاستدلال المتقدم، اذ يعتقد القاضي ان علم المكلف بان هناك عقابا قد يسقط او لا يسقط كافٍ في زجره عن ارتكاب القبيح. لكنه على كل حالٍ لم يسمح باسقاط العقاب من قبل الله، بل ادخل تعديلاً على «اللطف» في العقاب واشترط الندم والتوبة (وهما شرطان سمعيان) ليصحح على اصول المعتزلة العقلية اسقاط العقاب.

نلخص ملاحظاتنا على هذا المسار الاستدلالي ضمن النقاط التالية:

- يقوم استدلال المعتزلة الرئيسي بشأن اثبات استحقاق الثواب والعقاب على مصادرات، فهو يفترض اساساً ان طبيعة التكوين الانساني ترجح دائماً ارتكاب القبيح وترك الواجب. بينا هناك فرض آخر يعارض هذا الفرض، وهو ان الآدمي مفطور على الخير والشر، والتكوين والخلقة محايدة ازاء القبيح والحسن، بل الارادة الانسانية هي التي ترجح بين الافعال. واذا اخذنا بهذا الفرض فسوف يفقد الاستدلال المعتزلي احدى

ركائزه الاساسية.

ويصادر هذا الاستدلال ايضاً على ان الثواب والعقاب الاخروي هو المعادل الوحيد للزجر والترغيب، اذ لو افترضنا وجود وسائل اخرى للزجر والترغيب، فسوف لا يتعيّن الثواب والعقاب الاخروي، الذي سعى المعتزلة لاثبات استحقاقه على اساس قواعد العقل العملي. اجل أليس العقاب والثواب العاجل ابلغ تأثيراً في حض وزجر الآدميين على الخير من العقاب والثواب المؤجل في ذمة الغيب المكنون؟ فلِمَ لم يدرك العقل المعتزلي ضرورة مثل هذا الجزاء؟

●● اما بالنسبة الى موضوع الثواب فهل لايكفي الخير العائد الى المكلف والمنافع التي يحققها في حياته الفردية والاجتماعية جزاءً لاداء الواجب واجتناب القبيح؟ ثم ألا تكفي النعم والمواهب التي منحها الله لبني البشر حافزاً على اداء الواجبات وترك المحظورات؟

يبدو لي ان هذا اللون من الاسئلة لم تغب عن مخيلة رجال مدرسة العقل، بل واجهوها، واتخذوا سياقاً في الاجابة عليها، قالوا: ان هذه المواهب والنعم والمنافع التي خلقها الله لم تأت جزاءً واستحقاقاً على فعل الواجب، بل هي هبات ابتدأها وعطايا تفضل بها احساناً منه، اما الثواب فهو جزاء التكاليف، ولا يصح ان يكون بحجم النعم الابتدائية، بل يجب ان يكون اكبر منها. ولا استطيع التعليق على هذا السياق باكثر من ان اقول: انه تحكم خالص.

●●● اجرى القاضي تعديلاً على الاستدلال الرئيس، وقرر امكانية ان

يكون علم المكلفين بالعقاب الصارم كافياً في الردع والزجر (ولا ادري هل هناك من رادعٍ سوى هذا العلم ما دامت الآخرة ليست بدار تكليف؟!)، والاستفهام الذي اطرحه هنا: لماذا لم يمضِ القاضي بهذا الاستدلال الى النهاية، ولاذ القاضي في نهاية المطاف بالسمع فادخل شرطين على قاعدة اللطف العقلية (الندم والتوبة) ليصحح اسقاط العقاب في ضوئهما فحسب، وبهذا يُبقي نفسه في دائرة «الوعيدية» المتشددين؟

لا افهم تفسيراً لهذا الموقف، كما لم أفهم تفسير موقف المدرسة البغدادية ازاء اسقاط العقاب بالتوبة والشفاعة، وهي متمسكة بقاعدة اللطف الى نهايتها، كما تقدمت الاشارة الى ذلك.

●●●● وملاحظتنا الاخيرة نسجلها كملاحظة وصفية، تعيننا لاحقاً في تقويم الفكر العقلي من خلال رؤية الباحث. ان الاستدلال العقلي الذي مارسته مدرسة العقل في جميع فقرات البحث لم يكن بمعزلٍ عن نظرية التكليف. التي تعني اساساً وجود شريعة وواجبات الهية. ومن هنا نجد النص يمشي مع العقل مشية ظله. فلم يغب النص عن الاستدلال في معظم فقرات البحث. بل لعله كان عاملاً حاسماً في بعض مواقعها.

تجد النص واضحاً في العصمة والنبوة وتجده متجلياً في بحث استحقاق العقاب والثواب. لقد اضطر القاضي الى تخصيص الدليل العقلي بالندم والتوبة، وهما معطيان يفرضهما «النص»، وتجد التكليف الالهي اساساً في الانتقال الى ضرورة الجزاء الاخروي.

والمثير لانتباهنا ان القائمة المطولة لمبادئ العقل العملي الاولية لم تشبع

متطلبات النظريات والقواعد، التي دخلت في صلب نظريتها في «الحسن والقبح العقليين». فقد استخدموا ادوات العقل النظري كأسس لاثبات بعض القواعد بشكل مباشر او كمقدمات للعبور الى ما يريدون من اتجاه في قواعد اخرى. استخدموا العقل النظري اساساً في اثبات ان «الله لا يفعل القبيح»، واستخدموه مقدمة في اثبات خلوص الثواب والعقاب لتحديد احكام الوعد والوعيد والواجبات العملية التي سوف يمارسها الرب يوم ينفخ في الصور.

ثم استخدم الاشاعرة ـ كما اسلفنا ـ العقل النظري في الرد على اساس الحسن والقبح العقليين، من خلال الشك في «قدرة المكَلَّف»وتقييد الحرية الانسانية او الغاؤها. بينا اتجه مفكروا مدرسة العقل صوب اثبات «الحرية الانسانية» وقدرة المكلف كاساس نظري لتصحيح اصل التكليف وهضم معقولية الثواب والعقاب، اثبتوا ذلك من خلال قواعد العقل العملي ذاتها. ولا نستعجل مناقشة وسائل اثبات مدرسة العقل في هذا الموضوع، لاننا سوف نتناولها حينما يتقدم بنا المسار التاريخي للبحث في العقل العملي، حيث نقارن هناك بين اتجاه المدرسة العقلية الكلامية واتجاه فيلسوف القرن الثامن عشر عمانوئيل كنت. وسنتناول العلاقة بين العقل العملي والعقل النظري وحدودها المشروعة في الفقرة اللاحقة ومن خلال اشكالية دافيد هيوم.

(٦)

مدرسة العقل في ضوء أشكالية هيوم

نغيّر في هذه الفقرة زواية الرؤية لمدرسة العقل عبر نقلة جغرافية تاريخية. لنرى مدرسة العقل في ضوء معطيات فيلسوفٍ في القرن الثامن عشر، وعلى ارض الغرب. اذ طرح دافيد هيوم أَمام البحث الاخلاقي، بل البحوث القيمية عامة اشكالية معرفية، تقرر ان الاحكام الاخلاقية يستحيل منطقياً ان تستنتج على اساس الواقع. وقد تطورت بذرة هيوم لتصبح غرساً في سياق الوضعية المنطقية.

عالجت في الجزء الاول من «الاسس العقلية» اتجاهات الدكتور مهدي حائري. هذه الاتجاهات التي انطلقت اساساً من اشكالية «هيوم» لتقوّضها، وتطرح بديلاً، يجيب على اصل الاشكالية، فتقرر دراسة الدكتور حائري ان احكام العقل العملي باسرها جزء من هرم الوجود، وهي متطابقة في الهوية

مع سائر قضايا العقل النظري، تستنتج منها، وتدخل في سدى ولحمة الانطولوجيا بمفهومها في الفلسفة الاسلامية.

ودرست في الجزء الاول من «الاسس العقلية» اتجاه العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي، هذا الاتجاه الذي انتهى الى النتيجة، التي قررتها اشكالية هيوم. مع اختلاف منطلقات الحكيمين وتباين ادوات بحثهما.

واشرت الى مذهب فيلسوف الوضعية المنطقية «آير» في تفسير الاحكام الاخلاقية، والوضعية المنطقية امتداد لاتجاه هيوم في تقويم المفاهيم الاخلاقية. دون ان نقف بشكل مستقل عند اشكالية «هيوم». هذه الاشكالية التي ينبغي ان تعرض في سياقها الواقعي، الذي يتمثل بالبنية المعرفية العامة لاتجاه اكبر العقول الشكية في تاريخ الحكمة الحديث.

نحاول اولاً وضع الاشكالية في افضل صياغة عثرنا عليها من خلال المصادر الموثقة:

«وهكذا نرى هيوم مزوداً بدليلين ضد الرأي السائد الذي يقول ان العقل وحده هو الذي يميز بين الخير والشر الاخلاقيين. الدليل الاول ان العقل وحده لا يستطيع ان يؤثر على السلوك وإن استطاعت الاحكام الاخلاقية ان تؤثر في السلوك احيانا، وهذه الحجة قائمة على اساس نظريته النفسية. والدليل الثاني هو ان العقل اكتشاف للحق والباطل، وهذان لايكونان الا بالنسبة للعبارات التي نقولها عن امور الواقع او عن العلاقات الكائنة بين الافكار. ومادامت الاحكام

الاخلاقية مختلفة عن امور الواقع وعن علاقات الافكار معاً بحيث لا يمكن ان تستنتج منهما، لم يكن في مستطاع العقل ان يحسم المسائل الاخلاقية. وهذه الحجة الثانية مستقلة عن نظريات هيوم النفسية، وتقوم على ما يُعتبر - في رأي عدد كبير من المفكرين - الاضافة الاساسية التي اضافها هيوم الى علم الاخلاق، واعني بها ان النقلة المنطقية مستحيلة مما هو «كائن» الى «ما ينبغي ان يكون»، او من الوصف الى التقييم.»[1]

الحجة الثانية التي جاءت في هذا النص هي الصياغة الفلسفية لاشكالية هيوم. لكن هذه الصياغة بروحها وجوهرها نجدها لدى الفيلسوف العقلي الواقعي العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي، الذي نص بوضوح على لا منطقية استنتاج القضايا الاعتبارية من القضايا الحقيقية. ومن ثَمَّ ليس هناك ارتباط منطقي بين ما يجب بحكم الاعتبار، وما يجب بحكم الواقع. فكيف تسنى لهذين الفيلسوفين ان يلتقيا على هذه النتيجة، رغم تباين منطلقاتهما المعرفية اشد التباين؟ فالاول فيلسوف حسي تجريبي ذو نزعة مثالية افضت بتحليله للعقل الى نزعة شكية حادة، يستحيل معها قيام المعرفة العلمية، بينا يتبنى الثاني الواقعية العقلية، التي تنطلق من اليقين وتسعى الى الحصول عليه.

حينما يواجه الفيلسوف التجريبي الخالص قضايا الاخلاق فلا محيص له من البحث عن سند لها، سندٍ ينسجم واخلاصه لنزعته التجريبية. هذا

(١) الموسوعة الفلسفية المختصرة، نقلها الى العربية فؤاد كامل وآخرون، ص٥٣١ ـ ٥٣٢.

الاخلاص الذي يقتضيه ان لا يمنح هذه القضايا ما لم يمنحه لقضايا الواقع والاحكام الاخبارية؛ فالتجريبيون عامة لم يقروا للعقل سلطاناً اولياً يفسر الواقع ويحلل معطياته، ولم يعترفوا بمبادئ البرهان الارسطي، وما تضمنته من ضرورات عقلية. ومن هنا يتوجب عليهم ان يفسروا هذه القضايا بعيداً عن سلطان العقل. ومن هنا لجأ دافيد هيوم الى مصدر حسي، وجده في اعماق القلب والانفعال والعاطفة، لتكون المنفعة واللذة القاعدة والمقياس، فالحكم الخلقي عنده:

«ينشأ حين نتصور فعلاً ما بجميع علاقاته فتقوم فينا عاطفة اقرار او انكار، فنقول عن الفعل انه خير او شر لا لكونه كذلك في ذاته بل لنوع تأثرنا به ... واذا كانت الميول الغيرية ارفع من الميول الانانية، وكانت هذه مذمومة وتلك ممدوحة، فليس يرجع ذلك الى طبيعتها، بل الى عموم منفعتها.»[1]

اجل لقد اقام هيوم نظريته الاخلاقية على اساسٍ من نزعته السيكولوجية، فالاحكام الاخلاقية لدى هيوم تتوقف «على الصواب والخطأ، على الخير والشر، التي يبدو انها صفات موضوعية للاشخاص والافعال، ولكنها في الحقيقة هي ما يصادف عند صاحب الحكم من قبولٍ ورفض ينبعان من ذات نفسه»[2]. فهي من جنس الافكار والانطباعات وعلاقاتها، اي انها نفسية. لكنه قرر اختلافهما تبعاً لاختلاف طبيعة

---

(١) تاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم، ص ١٨٠، نقلاً عن هيوم.
(٢) الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص٥٣١.

القضايا، التي تقع في سياقها الاحكام الاخلاقية «فالحكم الاخلاقي لا هو يقرر ان شيئاً ما لا يمكن تصوره على نحوٍ مخالف، ولا هو يقرر ان شيئاً ما هو الامر الواقع فعلاً»[1]. فالاحكام الاخلاقية ليست من نسق الاحكام المنطقية[2]، التي تستند الى قانون الهوية واستحالة اجتماع النقيضين، ولا هي من نسق الاحكام التي تقرر وتحكي عن شيء في عالم الواقع.

اما العلامة الطباطبائي فهو وريث مدرسة الحكماء، هذه المدرسة التي اطلقتُ على مذهبها في العقل العملي «اتجاه الاعتبار والمواضعة». اذ لم يتسن للحكماء في منطق برهانهم ان يجدوا موضعاً ملائماً للاحكام الخلقية. وقضايا البرهان في مدرسة الحكماء هي الاسس التي يقام على هديها نظامهم العقلي. هذا النظام الذي تحكمه الضرورة والعموم والاطلاق والدوام، بينا لم يجدوا في نظام الاحكام الخلقية الدوام والاطلاق وعدم الاستثناء، بل وجدوا الامر على خلاف ذلك، فالاحكام الخلقية تخضع للاستثناء وتقبل التقييد، ولا تصدق مطلقاً على كل زمان ومكان، بل يعتريها التغيير والتحوير، ومن هنا تفقد السمة الاساسية للقضية البرهانية، ويتعذر عليها ان تتوفر على «الضرورة البرهانية». ولم يكن امام مدرسة الحكماء سوى ارجاع الضرورة الاخلاقية الى الاتفاق والمواضعة، وحشر

---

(١) المصدر نفسه، ص٥٣١.

(٢) هناك اتجاه في تفسير الاحكام الاخلاقية سبق «هيوم»، وقد تبلور في نهاية القرن السابع عشر في انجلترا، لدى الفيلسوف الانجليزي «صمويل كلارك»(١٦٧٥ ـ ١٧٢٩)؛ حيث ذهب الى ان الاحكام الاخلاقية «تقوم على علاقات مستقلة واضحة بذاتها تربط بين المواقف وما تقتضيه من افعال؛ فالحكم الاخلاقي الخاطيء ينزل نفس المنزلة المنطقية التي نضع فيها التناقض في الاستدلال الرياضي» (المصدر السابق، ص٣٤٤).

قضايا الاخلاق في دائرة المشهورات وما يعم الاتفاق عليه.

ان رؤية الحكماء وتحليلهم المنطقي لمفهوم القضية يفضي ـ رغم مروغ محاولاتهم وسعيهم لفتق الرتق ـ الى اخضاع الاحكام الخلقية لمقياس تجريبي، وانطلاقها في النهاية من مقياس المصلحة والمنفعة. اذ ما دامت هذه الاحكام لا تخضع لمقياس او مقاييس متعالية على التجربة والحس وما دام مفهوم الواجب الاخلاقي مفهوماً وضعياً اعتبارياً فليس امام هذه الاحكام الا المقياس التجريبي الحسي، وليس من قاعدة تتكأ عليها سوى المنفعة والمصلحة. وقد لاحظنا كيف حاول العلامة الطباطبائي ـ كما تقدم في الجزء الاول من الاسس العقلية ـ مواجهة هذه المشكلة بادخال عناصر جديدة على البحث كالغريزة والفطرة والتكوين، وأسفنا لعدم توفر محاولة الطباطبائي على مسوغات الاقناع.

ومهما كانت المنطلقات والنتائج المتنوعة فقد خلص العلامة الطباطبائي الى ان الاحكام الخلقية لا يمكن او لا يصح منطقياً استنتاجها من القضايا الحقيقية. وقد اتخذ هيوم من هذه النتيجة حجته الفلسفية لاثبات عدم امكانية استنتاج الاحكام الاخلاقية من احكام العقل ومن ثم يتفق الحكيمان على استحالة النقلة المنطقية مما هو «كائن» الى «ما ينبغي ان يكون».

جاءت فتوى «هيوم» ـ حسب النص المترجم من كتابه رسالة في الطبيعة البشرية[1] ـ تحذيراً موجزاً، تضمن الاشارة الى لامنطقية الانتقال في

(١) اعتمدت على مجموعة مصادر، وقد وجدت ترجمتها للنص متطابقة «كاوشهاى عقل عملي» مهدي حائري يزدي، و «الموسوعة الفلسفية المختصرة» وغيرها.

ابحاث اثبات وجود الله ودراسة الانسان الى تحديد الواجبات الاخلاقية. فاكتفى بهذا التحذير العام دون ذكر مثال في هذا المجال. اما العلامة الطباطبائي فقد حرر فتواه بعد بحث مختزل ميّز فيه بين القضايا الاعتبارية والقضايا الحقيقية. لكن الاستاذ مطهري في شرحه لمتن العلامة اوضح ما أُجمل من حيثيات ومسوغات نظرية العلامة في هذا المجال، ثم شدّد حملته على المتكلمين، الذين استخدموا قواعد «الحسن والقبح» - وهي احكام اعتبارية لدى مطهري واستاذه الطباطبائي - في اثبات قضايا المبدأ والمعاد، التي هي قضايا حقيقية. ولم يتجاوز عن اخطاء علماء اصول الفقه، الذين خلطوا بين ما هو كائن وما ينبغي ان يكون في بحوثهم. ثم وعد بذكر الامثلة التفصيلية، التي لم نعثر عليها حتى الآن[1].

لكننا نستطيع ان نوثق فهمنا لنظرية العلامة الطباطبائي، من خلال تعليقات الاستاذ مطهري، ومن خلال الملاحظات التي سجلها العلامة الطباطبائي في حاشيته على كتاب «كفاية الاصول»، اذ استخدم تحذيره «ضرورة تجنب الخلط بين الاعتبار والحقيقة» اداة في نقد اتجاهات علماء اصول الفقه الحديث لدى المدرسة الامامية. اما اشكالية «هيوم» فليس امامنا الا استيضاحها عبر كتابات بعض مَنْ تبناها من حكماء الغرب المعاصر وتلامذتهم، وعبر المحاولة النقدية، التي قام بها الدكتور

(١) جاءت دراسة العلامة وملاحظات الاستاذ في كتابيهما «اصول فلسفه وروش رئاليسم». وقد ترجمت هذا الكتاب الى اللغة العربية تحت عنوان «اصول الفلسفة والمنهج الواقعي»، وتضمن الجزء الاول (الماثل للنشر عند كتابة هذه السطور) المقالة موضع الاهتمام «الادراكات الاعتبارية».

مهدي حائري لهذه الاشكالية.

نعود الى اصل البحث لنرى طبيعة استخدامات المتكلمين للعقل العملي، ومواضع خلطهم بين الواقع والواجب، بين ما ينبغي وما هو كائن، اي بين الاعتبارات الاخلاقية وبين الحقائق الواقعية. ولنرى -من خلال هذه العودة (التي تتكأ اساساً على المثال)- بوضوح التطبيقات مصير اشكالية هيوم والطباطبائي والفهم المطروح لها، ومستند هذا الفهم، وحدود اهميتها وجدواها:

ان اول قاعدة نلمح فيها استخدام العقل النظري ضمن نظرية التكليف ونظام العقل العملي لدى المعتزلة هي قاعدة «الله لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب». لكن هذه القاعدة (وان جاءت في سياق نظرية التكليف) قاعدة نظرية في المنطلقات والنتائج. اذ تنتهي هذه القاعدة لتقرر صفةً قائمة في الخارج، تقرر ان الله تعالى لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب. وهذه النتيجة قضية اخبارية لا تتضمن اي عنصر توجيهي او قيمي.

اما منطلقات ومقدمات الاستدلال في هذه القاعدة فهي مقدمات نظرية ايضاً لا تتحدث عما ينبغي ان يكون، بل تقرر وقائعاً. على ان ملاحظة وجيهة سجلها متكلموا الاشاعرة عن عدم سلامة قياس الغائب على الشاهد اشرنا اليها، مضافاً الى ملاحظة اخرى تتسجل على المقدمات الاخبارية في استدلال مدرسة العقل وهي: ان الاستغناء اذا كان اساساً مقبولاً في اثبات عدم ممارسة فعل القبيح فكيف امكن تسريته الى اداء الواجب، لا اقل في عالم الشهادة والممارسة الانسانية؟

والاشكال الرئيس الذي يثيره طراز التفكير المعتزلي في هذا الموضوع هو انه يفترض واجبات متقررة على الذات الالهية على غرار تقرر هذه الواجبات على الارادة العاقلة الخاضعة للتكليف. وقد اشرت الى هذا الاشكال فيما تقدم من البحث، وسوف نعود الى معالجته في الفقرة القادمة، حيث موضعه المناسب.

اما قاعدة «اللطف» فهي قاعدة ادّعي لها رواد مدرسة العقل البداهة والوضوح الاولي، وانها مدرك قبلي ثابت في لوح الواقع الازلي. لكن الملاحظ ان هذه القاعدة العريضة تقرر واجبات ومحظورات على اساس الواقع الموضوعي، فهي تقرر وجوب ما يدعو الى الواجب وقبح ما يصرف عنه، وتحديد مصاديق «ما يدعو وما يصرف» لا يتم إلاّ عبر الخبرة والتجربة وفي ضوء امور عالم الواقع. ومن هنا اندفعت لتمحيص بداهة واولية هذه القاعدة في ضوء الرؤية التي اتبناها والمقاييس التي اعتمدها في درس العقل العملي. وهذا امر سأتناوله في الفقرة الاخيرة من هذه الدراسة.

لِنُسَلِّم ببداهة قاعدة اللطف واولية ادراكها، ونَعكف على تَطبيقاتها، لنرى هذه التطبيقات في ضوء اشكالية عدم جواز العبور مما ينبغي الى ما هو كائن، او من الاعتبار الى الحقيقة، وبالعكس:

وجوب بعثة الرسل على الله تطبيق من تطبيقات قاعدة اللطف. فالوجوب في هذا الحكم وجوب عملي يستند الى وجوب ما يدعو للواجب ويصرف عن القبيح. لكن حيثيات الاستدلال تضمنت مفاهيماً اخرى، علينا فحصها والتثبت منها. وحينما نعود الى النصوص التي ـ نقلناها في

الفقرة الثانية من هذا البحث نستطيع ان نضع مبادئ الاستدلال فيما يلي:

● ان العقل يدرك وجوب المصلحة وقبح المفسدة على الاجمال، وليس في قوة العقل ما يمكنه معه الوقوف على تفاصيل الافعال.

●● الافعال تتدافع وتتعاضد في عالم الخارج فبعضها يدعو الى بعض، وبعضها الآخر يصرف عن بعض.

●●● اختلاف احوال المكلفين باختلاف الازمان والاماكن وشروط الافعال.

●●●● معرفة احوال الافعال وظروف المكلفين لا تتأتي الا عن طريق بعثة الرسل وانزال الشرائع.

●●●●● الوقوف على الواجبات والمحظورات «المصالح والمفاسد» التفصيلية يدعو للواجب ويصرف عن القبيح.

●●●●●● اذن وجب بعثة الرسل وانزال الشرائع.

نشير اولاً الى ان جو نصوص مدرسة العقل في بحث وجوب بعثة الرسل قريب مما نراه بعض اسس الرؤية السليمة للعقل العملي. لكن هذا الجو نفسه يمكن استخدامه كالزامات ونقوض على ما خلصت اليه مدرسة العقل من مواقف في مجال العقل العملي؛ اذ مع اقرار «القاضي» بعجز العقل الانساني عن الوقوف على تفاصيل ومصاديق الاحكام العقلية العامة بطبيعتها، فكيف جاز له ولمدرسة العقل عامة استخدام قاعدة اللطف هذا الاستخدام الموسع، واصطناع العديد من التطبيقات ووضع اليد على كثير من تفاصيل عالم الغيب والشهادة، حيث شكلّت مفردات اساسية في بناء

العقل العملي لدى المعتزلة؟!

نعود الى حيثيات الاستدلال التي استخلصناها في ضوء نصوص «القاضي»، محاولين وضع هذه الحيثيات في صيغة قياسية استدلالية؛ لنضع اليد على طبيعة مقدمات الاستدلال. يمكن ان نصوغ بيان مدرسة العقل عبر التسلسل القياسي التالي:

المقدمة الاولى: بيان الواجبات والمحظورات التفصيلية يدعو للواجب ويصرف عن القبيح.

المقدمة الثانية: كل ما يدعو الى الواجب ويصرف عن القبيح واجب.

∴ يجب بيان الواجبات والمحظورات التفصيلية.

ثم باثبات عجز العقل عن بيان الواجبات والمحظورات التفصيلية، وانحصار هذا البيان ببعثة الرسل والشرائع الالهية، يتشكل قياس مؤلف من النتيجة التي ثبتت بالقياس الاول ونتيجة هذا الاثبات على النحو التالي:

١ ـ يجب بيان الواجبات والمحظورات التفصيلية.

٢ ـ بعثة الرسل والشرائع بيان للواجبات والمحظورات التفصيلية.

∴ تجب بعثة الرسل والشرائع.

ننتقل الى قاعدة اخرى من قواعد مدرسة العقل، وهي قاعدة: «عصمة الانبياء»، وهي قاعدة تشتق عادةً في ضوء قاعدة اللطف. اذ تقرر مدرسة العقل وجوب عصمة الانبياء عمّا ينفّر المخاطبين بالدعوة عنها، وعما ينفّر عن النبي من عيوب وسلوك. اذ ما يخالف العصمة من المنفرات صارف عن اداء الواجب وداعية لارتكاب القبيح.

وقد بقيت قاعدة «وجوب عصمة الانبياء» غير محددة بشكلٍ نهائي، اذ اختلف مفكروا مدرسة العقل انفسهم حول حدود العصمة الواجب توفرها في الانبياء. وسر هذا الاختلاف يكمن في اختلاف هؤلاء المفكرين حول تحديد مصاديق مفهوم «التنفير»، الذي يمثل موضوع احدى مقدمات الاستدلال، هذا الاستدلال الذي يمكن ان نضعه في الصيغة القياسية التالية:

١ ـ كل ما يدعو الى الواجب ويصرف عن القبيح واجب.

٢ ـ عصمة النبي عما ينفر تدعو الى الواجب وتصرف عن القبيح.

∴ تجب عصمة النبي عما ينفر

لنقف عند قاعدتي «وجوب عصمة الرسل» و «وجوب بعثة الانبياء»، ونفحص الصيغة الاستدلالية لهما في ضوء اشكالية هيوم.

نلاحظ ان نتيجة كلٍّ من الاستدلالين تمثل حكماً عملياً يتحدث «عما ينبغي ان يكون»، اما مقدمات الاستدلال فنجد انها تضمنت الى جانب «الكبرى» العملية «صغرى» نظرية تتحدث عن الواقع. ومن هنا اعتبر بعض الباحثين ان اشكال «هيوم» ينصب على هذا اللون من الاستدلال، ثم اخذ بالدفاع عن هذا الاستدلال بانه سليم في مقاييس المنطق الصوري. وقد اشرت في الجزء الاول من «الاسس العقلية» الى خطأ تقدير هذا الباحث، وان «هيوم» لا يمكن ان يعني هذا اللون من الاستدلال والنقلة[1]. فالنتيجة استنباطية في مقاييس المنطق التجريبي، تضمنتها المقدمات. وسليمة سلامة اي استنتاج رياضي، من الزاوية المنطقية.

---

(١) الاسس العقلية، عمار ابو رغيف، الجزء الاول، دار الثقلين، بيروت، ص١٥٩.

واضيف هنا ان «هيوم» او «الطباطبائي» اذا ارادا في اشكاليتهما «استحالة النقلة من الاعتبار الى الحقيقة ومما ينبغي الى ما هو كائن، وبالعكس» هذا اللون من الاستدلال فهذا يعني تعطيل النظم الاخلاقية بكل صورها. لان تطبيق الحكم الاخلاقي على مصاديقه لا يتاح اطلاقاً الا من خلال العقل النظري وفحص الواقع. لان العقل العملي ليس في وسعه ان يكتشف مصاديق احكامه، لان عملية الاكتشاف بحث عما هو قائم بالفعل في عالم الموضوعات، واداته الملائمة هي العقل النظري الذي يتحدث عما هو قائم.

نعم لعل مقصود «هيوم» في تحذيره المختزل عبر اشكاليته الشهيره هو التأكيد على عدم سلامة استخدام ما هو كائن وواقع ليكون دليلاً منطقياً وقاعدة استنتاج للاحكام القيمية. وهذا امر اشارت اليه بحوث فيلسوف العلم المعاصر «كارل بوبر» في مجال تحليله للقيم وعلاقتها بالعالم الثالث، الذي قرره مقابل عالمي الواقع والذهن. لكنه على اي حال لم ينفِ ارتباط القيم بعالم الواقع كل النفي، بل اكد ترابطهما، دون ان ينتج احدهما الآخر بشكل مباشر[1]. كما حصل لكثير من الايديولوجيات المعاصرة.

ولعل مقصود «هيوم» والاستاذ «مطهري» من الخلط في بحوث الفلسفة البحتة بين الحقيقة والاعتبار هو تفسير لمواقف علماء الكلام العقليين من مسيحيين ومسلمين في ابحاث «الوعد والوعيد». حيث ان المتكلمين لم

---

(١) فلسفة كارل بوبر، يمنى طريف الخولي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٤٦١ ـ ٤٦٢.
مشروع بحث لم يكتمل، كارل بوبر، اعتمدت الترجمة الفارسية (جستجوي نا تمام) ترجمة ايرج علي ابادي، ص٢٣٨.

يعنوا اساساً من اثبات الوعد والوعيد اثبات وجوب اخلاقي خالص، بل استهدفوا اثبات ضرورة المعاد والثواب والعقاب ضرورة وجودية، وليست ضرورة اخلاقية مجردة. وهذا يعني انهم في ضوء استدلالهم لاثبات الوعد والوعيد على اساس قاعدة «اللطف» يريدون اثبات الوعد والوعيد كواقع، ويريدون اثبات عصمة الانبياء كعقيدة واقعية قائمة في عالم التحقق، ولم يكتفوا بمجرد اثبات حسنها الاخلاقي.

على اي حال سوف نتناول المفهوم الاخير لاشكالية هيوم عبر الفقرة التالية. حيث تقارن بين نظام العقل العملي لدى مدرسة العقل الكلامية، وبين نظام العقل العملي لدى «عمانوئيل كنت». على ان البحث في هذه الفقرة يتيح لنا فرصة فتح نافذة على رؤيتنا للعقل العملي، فنغتنمها لذكر ملاحظة اساسية:

اذا راجعنا الصيغ القياسية، التي تقدمت، وامعنا في مجمل الاستدلالات التي حررها علماء الكلام لاقامة نظرياتهم العملية في ضوء ما سطروه من مبادئ اولية للعقل العملي، نجد: ان جميع هذه الاستدلالات ـ في حدود ما تتبعناه ـ تعتمد الى جانب احكام العقل العملي الاولية مقدمات استقرائية. اي مقدمات نظرية غير عقلية (بالمعنى الفني لكلمة العقل)، مقدمات تنطلق من الواقع التجريبي، وليس لها ما لاحكام العقل المحض من سمات، بل هي استقرائية في الصميم. وهذا امر طبيعي في ضوء ما تقدم؛ لانَ استنتاج الاحكام العملية على اساس مبادئ العقل العملي الاولية لا يعني سوى محاولة البحث عن المصاديق، وتطبيق كبرى العقل العملي على

مفرداتها، هذه المفردات التي ترتبط بعالم السلوك الانساني، او بعالم الفعل الخارجي (اذا جاز لنا تعميم احكام الواجب على الباري تعالى).

من هنا فالنتيجة ـ حتى لدى مدرسة العقل ـ ليست بديهية على كل حال، لان العملية عملية تطبيق الحكم الاولي على مصاديقه، اعتماداً على استقراء. والاستقراء في اغلب حالاته لا يتعدى الاحتمال والظن، هذا شأن الاستقراء بعامة، اما حينما يرتبط الاستقراء بالسلوك الانساني، هذا السلوك الملتبس، الذي تتدخل الذات فيه تدخلاً اساسياً، فالوصول الى قاعدة شاملة تتمتع بدرجة معقولة من الثبات الموضوعي امر متعذر، في اغلب الاحيان.

تأسيساً على ما تقدم فقيمة النتيجة فلسفياً ومنطقياً ترتهن اساساً بمقدمتها النظرية الاستقرائية، التي بدونها تتعذر عملية تطبيق القواعد العقلية العملية على مصاديقها. وبلغة منطق ارسطو: «النتيجة تتبع اخس المقدمات». ومن هنا فاليقين والوضوح البديهي الذي تتوفر عليه احكام العقل العملي الاولية لا يمكن ان تتوفر عليه الاحكام الثانوية، بجريرة اخس مقدماتها، التي كانت مقدمة ظنية، بل نسبية في حالات عديدة.

نعم حينما يكون اساس الاستدلال قياس الغائب على الشاهد، ومحاولة تعميم القاعدة على اساس شواهدها الفعلية فسوف يتسم التعميم بطابع نسبي؛ اذ لا يعني القياس على الشاهد الا ملاحظة واقع الممارسات الموضوعية في محيط اصحاب القياس. ومن ثم يتجلى الطابع النسبي

لاحكام الممارسات، لان ما يستقبحه جيل وشعب من الشعوب في ظل ظروفه الجغرافية والتأريخيه طالما لا تستقبحه الاجيال والشعوب الاخرى، وما يلتزم به جيل التزاماً اكيداً قد لايراه جيل آخر ممارسة ضرورية ينبغي الالتزام بها.

(٧)

مدرسة العقل مقارنة بمدرسة «كَنْت»

نحاول في هذه الفقرة ان نتقدم بالتاريخ خطوة اخرى، دون ان نعود الى شرقنا، بل نبقى في الغرب لنجد اتجاهاً عقلياً هذه المرة، نضجت ثماره في بروسيا، ابان القرن الثامن عشر، على يد احد العقول المميزة في تاريخ المعرفة الانسانية «عمانوئيل كنت». لنقارن بين هذا الاتجاه واتجاه مدرسة العقل الكلامية ابان القرن الحادي عشر. وسوف نجد ان فاصل القرون والجغرافيا بين الاتجاهين لم يصبح حائلاً، امام لقاء واقتراب عقل فيلسوف الماني غربي (ولعله استلهم) من معطيات نظام العقل لدى مفكري الشرق المسلم.

فرض « كَنت» نفسه على درسنا المحايد للعقل العملي في الجزء الاول من هذه الدراسة «الاسس العقلية». فاتيت فيها بعرضٍ موجز لنظام العقل

العملي لدى «كنت». وهو يفرض نفسه مرةً اخرى في هذه الدراسة، وعند هذه الفقرة بالتحديد، اي قبل ان نشرع في طرح رؤيتنا للعقل العملي، وتقويم عطاء مدرسة العقل الكلامية في ضوء هذه الرؤية. وما ذلك الا للدور الذي لعبه هذا العقل الخلاّق في تاريخ الحكمة عامة، وفي تاريخ الحكمة العملية بوجهٍ خاص:

يقرر بعض دارسي تاريخ الفلسفة ان اتجاه فيلسوف النقدية المثالية «كنت» محاولة توفيقية بين اتجاهي السلفية العقلية (الارسطي الديكارتي)، واتجاه الثورة التجريبية الحسية (لوك ـ هيوم)! ونظير هذا التقرير تجده في احكامٍ صدرت على آخرين من الحكماء، الذين عاشوا فترة المنعطفات وتجاذب الاتجاهات المتصارعة، ولا اشك في ان بعض هذه الاحكام جانبت الموضوعية، واستهدفت التقليل من اهمية الدور الذي لعبته بعض العقول الخلاّقة في تاريخ الحكمة والفكر الانساني. وهو في حق «كنت» حكم جائر، وحيث لا يسعنا مجال البحث هنا ان نتبين جور هذا الحكم، وهو يسدد لدوره في مجال العقل النظري، فماذا عسى ان يكون الحكم على الدور الذي لعبه فيلسوف كينسجبرج[1] في ميدان العقلي العملي؟

اسأل التاريخ، اي تاريخ الحكمة، فهل سجل لنا هذا التاريخ الحافل بالحكمة العملية محاولة لاقامة احكام السلوك على شرعة الواجب المنبثق من نظام عقلي، بما لكلمة «عقلي» من دلالة في نظريات الاخلاق؟ لقد استساغ بعض الباحثين ان يرجع اتجاهات ومنطلقات مدرسة العقل الكلامية الى اثر

(١) ولد في كينسجبرج (١٧٢٤) وتوفي فيها (١٨٠٣)، وهي مدينة من مدن بروسيا الالمانية.

اتجاهات الكنيسة الشرقية، وبالتحديد الى «يوحنا الدمشقي»، وقوله بحرية الارادة ووجوب فعل الاصلح[1]. وبغض النظر عن القيمة التأريخية لهذا الارجاع يبقى سليماً ان يُقال: «ان التنظيم الذي احدثه علاّمة دمشق يؤدن بتنظيمات «المدرسية» ... واذا تأتى للطرفين ان يتلاقيا، فانما يقع التلاقي، فيما نظن، بالوجه الذي منه ينظر الى المسائل ... لا بالضوء الذي ينظر فيه الى المسائل. ذلك بان «الايمان المستقيم» في هذه الناحية الاخيرة يعود الى الومضات الحية التي اودعها الآباء اليونانيون علمهم التصوفي في اللاهوتيات. اما علم الكلام فما زال يهدف قبل كل شيء الى استكمال رده الدفاعي عن العقائد»[2].

نعم «ان الحد الاكمل الذي ادركه عهد الآباء في بنيانه العضوي، انما نجده عند الدمشقي، وفي معاصرة يوحنا لاوائل الاسلام مجال للاعتبار من هذه الناحية. ان آثاره لتسفر عن تمايز يرتسم فيها حقاً، لكنه ليس تمايزاً فعلياً، اذ كان يفوته الاصل المعنوي الصريح. ان علم الكلام كان متقدماً على علم اللاهوت، لانه بعد ثلاثة قرون من نشأته، كان قد ادرك الاساسي في نظرته الى المسائل وفي اساليبه ...

وهذا يدلنا على انا لا نستطيع ان نبحث في الطرفين عن معلوم معنوي واحد، فالذي يتتبعه فكر الآباء اولاً، انما هو فقه الغيبيات. اما علم الكلام

---

(١) مجلة عالم الفكر، المجلد السادس، ع٢، ١٩٧٥، الكويت. راجع بحث نشأة الفكر الاسلامي في بواكيرة الكلامية، حسام الالوسي، ص١٨٨.

(٢) فلسفة الفكر الديني بين الاسلام والمسيحية، لويس غرويه ـ ج. قنواتي، نقله الى العربية الدكتور صبحي الصالح ـ الدكتور فريد جبر، ح٢، ص٤٧ ـ ٤٨.

فانما سُخّر للرد الدفاعي عن العقائد، لقد جاء الخلاف اساسياً، وهو بالذات خلاف يعلل كون الشبه الظاهر مندرجا في خلاف جذري لدى كل مسألة تذكر.»[1].

نعم لا الآباء اليونانيون وكمالهم البنيوي، ولا حكماء الغرب قبل «كنت» طرحوا نظاماً عقلياً للحكمة العملية، بل كانت اتجاهات الحكماء في معظمها اقرب للعمل منه الى النظر العقلي في تفسير الواجبات الاخلاقية. على ان اتجاهات اخرى في حكمة الغرب لم تكتف بهجر محاولة استخلاص قواعد الواجب من العقل الخالص، بل اتجهت صوب تفسير حسي مادي مبتذل لقواعد السلوك الاخلاقي.

فالابيقورية ـ في افضل صورها ـ عبر خطاب ابيقور الى مينوكوس تعني اننا «حينما نرى بناء على ذلك (بناء على ان اللذة هي الخير) ان اللذة غاية، فلسنا نعني لذائذ المتهتكين ولا اللذات التي قوامها الشهوة الحسية ... انما نعني التحرر من الم البدن ومما يعكر صفو العقل؛ لان اللذة ليست هي ادمان الشراب، كلا ولا هي اتباع ... لكنها هي تفكير الصحو حينما تنقضي الدواعي التي تدعونا لكل فعل من افعال الاختيار والرفض»[2]

والاخلاق الرواقية تتفق مع الاخلاق الابيقورية ومذهب المنفعة في انها جميعاً تستند الى الطبيعة، ولكن بعد الاتفاق في نقطة الابتداء هذه يقع الخلاف. فبينما ترى الابيقورية ومذهب المنفعة ان الميل الطبيعي في الانسان

---

(١) نفس المصدر، ص١١٩ ـ ١٢٠.

(٢) الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص٢١.

هو الى اللذة، ترى الرواقية ان الميل الطبيعي في الانسان هو الحافظ على كيانه وتنميته ... وقد قرر زينون الرواقي ان غايته هي ان يعيش على وفاقٍ مع الطبيعة ... الخير اذن هو الاتفاق مع الطبيعة والسلوك الامثل هو السلوك بمقتضى الطبيعة[1].

اما زعيم مدرسة العقل اليوناني وصاحب المبادئ الاولية، التي يقوم على هديها هرم المعرفة الانسانية «ارسطو طاليس» فلم يسعه بحثه الاخلاقي لكي يقدم نظاماً عقلياً عملياً، بل خلط بين العقل والحس، بين النظرية الاخلاقية العقلية، التي تستهدي في ضوءها الممارسة الاخلاقية، وبين الممارسات والتطبيقات العملية التجريبية للاخلاق. وحسب (فكتور دلبوس): «ان الخلاف بين ارسطو وكنت هو في تصورهما للعلاقة بين النظرية والتطبيق، فارسطو يرى ان النظرية تترتب على التطبيق[2]، اما كنت فيرى ان النظرية هي التي تنظم وتتحكم في التطبيق، ويجب، بالتالي، ان توضح بصرف النظر عن التطبيق، صحيح ان الاخلاق وضعت لتطبق على الانسان، لكن يجب تأسيسها اولاً قبل تطبيقها.»[3]

اما وضع العقل العملي في اوربا ابان العصر الوسيط، عصر الجدب العقلي فالامر واضح، ولم يترك لنا عصر النهضة اثراً واضحاً لنظريةٍ اخلاقية

---

(١) الاخلاق النظرية، عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات ـ الكويت، ص٢٥٥ ـ ٢٥٦.

(٢) يستند الى «الاخلاق الى نيقوماخوس» م ١ ف١ ص١٠٩٥ أ س ٥، ف٢ ص١٠٩٥ ب س٦، م٧ ص١٠٩٨ ب س١، م٢ ف٢ ص١١٠٣ ب س ٢٦.

(٣) فكتور دلبوس «فلسفة كنت العملية» نقلاً عن: الاخلاق عند كنت، عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات ـ الكويت، ص٣٨.

عقلية، بل جو الحكمة السائد في الغرب قبل كنت ينحاز بشكلٍ واضح صوب الاتجاه الحسي المادي.

اذن ليس امامنا نظام للعقل العملي مؤسس على قاعدة عقلية، سوى اتجاه مدرسة العقل الكلامية في الشرق، وبعدها بسبعة قرون تقريباً مدرسة عمانوئيل كنت في الغرب. وقد تقدم عرض لمبادئ وسياق مدرسة العقل، واحسبه عرضاً ملائماً. لكن «كنت» لم يحض بعرضٍ وافٍ حتى في الجزء الاول من «الاسس العقلية»، اذ اكتفيت هناك برسم خطوطٍ عامة لفكر «عمانوئيل كنت»، هذا الفكر الذي خصص له صاحبه بحوثاً متتابعة «تأسيس ميتافيزيقيا الاخلاق»، «نقد العقل العملي» «ميتافيزيقيا الاخلاق ـ المبادئ الاولى الميتافيزيقية لمذهب الحق، المبادئ الاولى الميتافيزيقية لمذهب الفضيلة».

وليس في وسع بحثنا الراهن ان يستوعب عرضاً تفصيلياً لفكر واتجاهات «كنت». انما أحيل القارئ الى الكتابات الكثيرة التي تناولت هذا الموضوع، واخص منها دراسات الدكتور عبد الرحمن بدوي، وانصح على وجه التحديد بقراءة كتابه «الاخلاق عند كنت»، فهو افضل ما كتب ـ في حدود اطلاعي ـ في هذا الموضوع وضوحاً وتوثيقاً واستيعابا فلسفياً. واكتفي هنا بمقارنة مع معطيات مدرسة العقل الكلامية، آملاً ان تكون اشمل واعمق فيما تتناوله بالعرض المقارن لفكر «كنت» ومنطلقاته ونتائجه، مع منطلقات ومفردات فكر مدرسة العقل، التي نعنى بالوقوف على فهمها واستيعابها في هذا البحث.

اريد ان اضع المقارنة بين المدرستين في نقاط، وسأسعى ان اتسلسل في هذه النقاط تسلسلاً طبيعياً، غير محكوم باطار، يحطم على الباحث لذة الاستمتاع برؤية العقل، وهو يمارس دوره في ميدان من اروع ميادينه، اتسلسل بالمقارنة تسلسل الافكار وهي تتوارد في ذهني، بعد قراءة اتجاهين حيويين، لا في المعرفة الانسانية وميدان نظرية الاخلاق فحسب، بل حيويان في حقل المعرفة الدينية، فالعقل المعتزلي لا يزال يلعب دوراً ملحوظاً في اسس وتفاصيل المعرفة الاسلامية، ولا يزال «كنت» موضع استلهام اللاهوت المسيحي والايمان الكنسي:

● ولدت مدرسة العقل الكلامية في احضان «النص»، الذي حمل رسالة «تكليف» الى الناس. هذا التكليف الذي تناول تفاصيل سلوك حياة الناس، ليصبح فقهاً وشريعة. ولم تكن هذه الشريعة والقانون في منأىٍ عن الوقوف على مفردات (ما يتفق عليها عامة الباحثين ويسمونه بالسلوك الاخلاقي) ولم يكن «نص» هذه الشريعة وضعاً بشرياً، بل شريعة مستلهمة من «نص» سماوي. ومن ثمَّ ارتبطت باطار عقيدي، هذا الاطار الذي لم يفت «النص» ان يلعب دوراً رئيسياً في القاء الضوء عليه وتشكيله وصياغته.

نعم تحول هذا الوليد بعد حين الى مدافع ومفسر للنص. فبعد ان تشكلت بدايات نظامه الفكري هرع للدفاع عن النص على اساس الايمان به، وانطلق في تفسير «النص» في ضوء نظامه، هذا النظام الذي احتاج الى اكثر من قرنين لكي يستقر بوضوح في اتجاهين رئيسين، استحوذت عليهما جغرافيا ارض السواد، فكان الاول بغدادياً، والثاني بصرياً.

اما «كنت» واتجاهه فلم يكن «النص» اللاهوتي تربته التي ترعرع فيها. لكنه لم يكن بعيداً عن اللاهوت «الارثوذكسي»[1]، بل هو ابن القرن الثامن عشر، الذي انتشرت فيه حركة «التنوير»، هذه الحركة التي اكدت على «العقل» وعلى «التقدم الانساني»، وكان لها موقف من «اللاهوت الكنسي»، موقف الناقد، الذي يدعو الى انقاذ الدين من اللامعقول، ونعتوا الكتاب المقدس «بانه مجموعة من الكتب الفها اناس امتلأوا بالاحكام السابقة السائدة في ايامهم، وتناولتها ايدي التعديل والتبديل والزيادة والنقصان والتزييف ـ وفقاً لحاجات الوقت ودرجة الفهم»[2].

هذا على ان لا نغفل الوضع العام لآداب السلوك والاخلاق في المانيا إبان القرن الثامن عشر، الى جانب نشأة «كنت» ـ التي اشار اليها راسل ـ حيث نشأ على يد والدة شديدة التدين والحماسة الدينية وعلى والد حريص

---

(١) يقرر «راسل» في «تاريخ الفلسفة الغربية ـ الكتاب الثالث ـ ترجمة د ـ محمد فتحي الشنيطي، ص ٣١٥» بصدد فلاسفة المثالية الالمانية «كنت»، «نتشه»، «هيجل»: «وكانت آراؤهم في المسائل الاخلاقية اراء ارثوذكسية على الدقة. ولقد قاموا بتجديدات في اللاهوت، ولكنهم فعلوا ذلك لصالح الدين» لكنه لم يفتأ في الصفحة اللاحقة ان يقرر بشأن «كنت»: «ومع انه نشئ على التقوى، فقد كان ليبرالياً في السياسة واللاهوت معاً ... وفلسفته كما سنرى، تتيح مناشدة القلب ضد اوامر العقل النظري الباردة، وهو ما يمكن اعتباره بشيء قليل من المبالغة نسخة متحذلقة من كاهن سافواي.»
وهل يمكن ان يصدر من فيلسوف تجريبي حتى النخاع غير هذا؟! ولكن كان على راسل وهو يكتب تاريخاً للفلسفة ان يعرض ما هو كائن، لا ان يتحدث بلغة ما يجب ان يكون. ومن ثم يقع في اشكالية الجمع بين الليبرالية اللاهوتية واللاهوتية الارثوذكسية في شخص «كنت».

(٢) اما نويل كنت، الدكتور عبد الرحمن بدوي، ص٧٨، وكالة المطبوعات ـ الكويت، ١٩٧٧.

على بث روح الاجتهاد والشرف، خصوصاً تجنب الكذب في شخصية ابنه. وقد وصف «ول ديورانت» الوضع العام للاخلاق في المانيا آنذاك: «وكانت اخلاق العصر بصفة عامة اسلم واصح في المانيا منها في فرنسا ... ففي الطبقات الوسطى خضعت الحياة العائلية لضبط اشرف على التعصب والغلو»[1].

●● اتجهت كلتا المدرستين الى اكتشاف مبادئ اولية يقوم على اساسها نظام العقل العملي. لكن نظام العقل العملي الكلامي استحوذ عليه الطابع العقيدي، فقد سعت المدرسة الى بناء عقيدتها في «العدل» و «الوعيد» على اساس العقل العملي. فهي وان ابتدأت هيكلية نظامها من قاعدة «وجوب النظر»، لتُحدد وفق مبدأ من مبادئها الاولية قاعدة سلوكية وواجباً عملياً، ينبغي على الآدمين سلوكه، لكن الطابع الاساسي لنظام العقل العملي الكلامي طابع عقيدي.

اجل لقد لاحظنا ان قواعد السلوك العملي بشأن مبدأ «الامر بالمعروف والنهي عن المنكر»، الذي عرف اصلاً من اصول المعتزلة، اضحت هذه القواعد جزءً من احكام الفقه، وانتصر الاتجاه الداعي الى حرمان هذا المبدأ من اي اساس عقلي، سوى ما يدخل في دائرة الدفاع عن النفس والمال، الذي لاحظ القاضي شمول قاعدة «وجوب دفع الضرر» لهذا المورد.

على ان اساس المعتقد الكلامي، اي «التوحيد» وجد اساسه العقلي في البراهين، التي ذكرها المتكلمون لاثبات وجود «الله»، فالالوهية في نظام

(١) قصة الحضارة، ول ديورانت، ح٣٧، ص١٤ ـ ١٥.

العقل العملي الكلامي مسلمة، ثبتت بالدليل في مرحلة اخرى. لكن الثواب والعقاب (اللذين يساوقان البعث والخلود) جاءا جزءاً من احكام الواجب العملي لدى المتكلمين العقليين، وجاء بحث «الحرية الانسانية» جزءاً من نظام العقل العملي الكلامي ايضاً.

بينا اتجه «كنت» في نظام العقل العملي الى تأسيس قواعد اخلاقية توجه سلوك الآدميين انطلاقاً من مبادئ قبلية يحكم العقل بها. وطمحت بحوثه الى تأسيس شريعة اخلاقية مستوحاة من مبادئ العقل القبلية، دون الاعتماد على وحي او شريعة. وجاء نظام العقل العملي لدى «كنت» عملياً خالصاً، لم يستوح اصوله من العقل النظري البرهاني. فقد خلص في نقده للعقل النظري الى عجز هذا العقل عن اثبات المبادئ الميتافيزيقية (الله والخلود)، بل اصطدم مبدأ «الحرية الانسانية» اصطداماً عنيفاً ـ على مستوى العقل النظري ـ لدى كنت مع مبدأ العلية، الذي يحكم الطبيعة، هذا المبدأ الذي قرره كنت في العلم (تبعاً لايمانه العميق بمبادئ الفيزياء النيوتنية) ووضعه في فلسفته مبدأ اولياً لصورة المعرفة العلمية.

لكن «كنت» عاد ليقرر ان المبادئ الثلاث (وجود الله ـ الخلود ـ الحرية) حاجة ضرورية في نظام العقل العملي. فهي لا يمكن اقامة برهان نظري على صدقها، ولكن لابد من اخذها مصادرات في هرم العقل العملي الذي اقامه.

●●● قرر المتكلمون العقليون ـ وهذا امر وثقناه فيما تقدم من هذا البحث وفي سائر ابحاثنا الاخرى ـ ان العقل كاشف عن المبادئ العملية،

وانه يدركها متقررة خارج حريمه، واكدت ابحاث خلفهم من علماء اصول الفقه على انها مبادئ ازلية، متقررة في عالم ثالث (سوى عالم الخارج وعالم الذهن)، اطلقوا عليه مصطلح «لوح الواقع».

اما «كنت» فيلسوف النقدية المثالية فانك لا تلمح في منظومته الفلسفية عالماً ثالثاً. فما لاحظه ضرورياً في نظامه المعرفية، ولم يستطع ان يستمده من التجربة، ارجعه الى الذهن. ومن ثمَّ نلاحظ تأكيد كنت على ان الاحكام العملية هي احكام العقل الخالص، متقررة في صميم العقل المحض وهي صنعه.

●●●● آن لنا ان نقف عند مقولات «كنت» بشكلٍ اكثر تفصيلا وايضاحاً. فماذا عسى ان يكون موقف هذا الفيلسوف من المبادئ القبلية للعقل العملي؟

١ ـ اول المفاهيم الاخلاقية التي تصادفها في ابحاث كنت هو مفهوم «الخير» ليتداعى في الذهن نقيضه او ضده مفهوم «الشر». فهو يقول مفتتحاً القسم الاول من (تأسيس ميتافيزيقيا الاخلاق): «من كل ما يمكن تصوره في العالم، بل وخارج العالم بعامة، ليس ثمّ ما يمكن ان يعدّ خيراً بدون حدود او قيود، اللهم الا الارادة الخيرة»(١). فيتخيل المتابع ان الرجل يريد ان يبدأ مذهبه الاخلاقي من مفهوم (الخير والشر) كاساسين علويين لاحكام (ماينبغي ان يُفعل). لكن الامر ليس كذلك، فالامر لا يتعدى ان يستعجل

---

(١) الاخلاق عند كنت، بدوي، ص٤١. وراجع ايضاً: فلسفة كنت، اشتيفن كورنر ص٢٧٦، ترجمه الى الفارسية عزت الله فولادوند. وراجع ايضاً: كنت، فردريك كابلستون، ص١٧٣، ترجمة الى الفارسية منوچهر بزرگمهر.

«كنت» طرح ما سيستقر عليه نظامه الاخلاقي من طلب الخير الاسمى، الذي يعادل الارادة العلوية الالهية. هذه الارادة، التي اتخذها (الى جانب طلبها «الخلود») مصادرة من مصادرات العقل العملي المحض، العقل الذي ينوي طرحه وتحليله قائماً على اساس «الحرية» التي هي بدورها مصادرة اخرى.

٢ـ لقد آمن «كنت» ايماناً عميقاً بضرورة تجنب استخلاص قواعد الاخلاق والواجبات الاخلاقية على اساس اللذة والمنفعة والمصلحة المترتبة على الافعال، لان هذا الاساس يعني اولاً الغاء دور «العقل»، وهو حقيقة قائمة في التكوين؛ اذ ماذا يمكن ان تكون غاية خلق العقل؟ فاذا قامت الاخلاق على اساس اللذة والمنفعة والمصلحة استغنينا في اكتشاف قواعدها عن العقل، وكان ممكناً الاكتفاء بالغريزة لتحقيق الواجب الاخلاقي.

ثم ان «اللذة والمنفعة» كاساس يمكن اكتشافها عبر التجربة، وتحديد النافع من الضار على اساس الممارسة العملية للافعال. هذه الممارسة التي لا تتيح تحديد قانون عام للسلوك، لان الواقع التجريبي للسلوك الانساني يستعصي على التحديد النهائي.

لقد آمن «كنت» في (نقد العقل النظري) ان التجربة ليس بوسعها وحدها ان توفر اليقين، وتقدم للعلم قانونه، بل القانون العلمي، المتسم بالكلية والضرورة والصدق اليقيني لايتاح الوصول اليه الا بفضل قوانين العقل المحض. والامر في قوانين الاخلاق لا يختلف عن ذلك، فالضرورة والكلية لا يمكن تلمسها من الواقع التجريبي للافعال، بل لابد

من تحديدها وفقاً لقوانين العقل القبلية، العقل العملي المحض، الذي يحدد ما ينبغي ان يكون.

اذن؛ العقل العملي المحض هو الذي يحدد ما ينبغي ان يفعل، اي هو الذي يفرض الواجب على الارادة، ومن ثمَّ يثبت الواجب ثبوتاً ذاتياً على العقل، لان الارادة ملكة من ملكات العقل. ولكي يكون الواجب واجباً عقلياً يتحتم ان يكون كلياً، لا يقبل الاستثناء، صالحاً لان يُحمل على كل ارادة عاقلة في كل زمان ومكان. ولكي يكون الواجب اخلاقياً يتحتم ان لا يرتهن بما للفعل من لذة ومنفعة، وان لا يتكأ على ما للفعل من مصالح مترتبة عليه.

٣ـ فياتُرى اين يتمثل هذا الواجب الاخلاقي المستمد من العقل المحض؟ انه الواجب الذي يُحمل على الارادة لاداءه، لا ابتغاءً للذة او منفعة ولاتوخياً لمصلحة، بل اداءً للواجب ذاته، دون قيد او شرط.

«انني حين اتصور امراً مشروطاً بوجه عام، فاني لا اعرف مقدماً ماذا سيتضمن، الى ان اعطى الشرط، لكن لو كان آمراً مطلقاً هو الذي اتصوره، فاني اعرف على الفور ماذا يحتوي. لانه لما كان الآمر لا يحتوي خارج القانون الا على الضرورة التي تقضي على القاعدة ان تتطابق مع هذا القانون، ولما كان القانون لا يحتوي على اي شرط يخضع هو له، فلا يبقى الا كلية القانون بوجه عام، تلك الكلية التي يجب على القاعدة Maxime ان تتطابق معها، وهذا التطابق وحده هو الذي يصور لنا الآمر انه هو الضروري حقاً.

فليس ثمَّ اذن غير آمر مطلق هو هذا: افعل فقط وفقاً للقاعدة التي من شأنها ان تجعلك تقدر ان تريد في نفس الوقت ان تصير هذه القاعدة قانوناً كلياً»[1]

٤ـ لكن هناك اعتراضاً يتسجل على «كنت» مفاده: ان هذا المبدأ الشكلي الصوري المستخلص من العقل المحض يمكنه ان ينطبق على كل الافعال، ومن ثم كيف يمكن لهذه القاعدة الصورية ان تحدد لنا الواجبات الاخلاقية وتميز بين الفضائل والرذائل؟

يجيب كنت: ان القاعدة اللاخلاقية اذا اردنا تعميمها وتصيّيرها قانوناً فهذا يفضي الى تناقض القاعدة مع نفسها. ويضرب امثلة على ذلك، نذكر منها مثالاً واحداً:

انسان تسير اموره على مايرام، لكنه يشاهد بعض الآخرين في ازمة، ويمكنه ان يعينهم، لكنه يقول لنفسه: ماذا يهمني من هذا؟ ليكن كل انسان سعيداً بقدر ما ترضى السماء او بقدر ما يستطيع هو بمجهوده الخاص؛ وانا لن اسلبه شيئاً ممّا يملك، بل ولن احسده، لكني لا اشعر برغبة في الاسهام باي شيء في حسن حاله او السعي لمعونته عند الحاجة.

فان صارت وجهة النظر هذه قانوناً كلياً للطبيعة، فلربما بقي النوع الانساني في قيد الحياة، وفي احوال افضل مما لوكان على لسان كل انسان كلمات العطف والاحسان، واظهر الحرص على ممارسة هذه الفضائل في

---

(١) الاخلاق عند كنت، بدوي، ص٧٠ ـ ٧١، نقلاً عن تأسيس ميتافيزيقيا الاخلاق. راجع ايضاً: اسس ميتافيزيقا الاخلاق، امانويل كانت، ترجمة الدكتور محمد فتحي الشنيطي، ١٩٧٠، دار النهضة العربية، ص ١٠٨ ـ ١٠٩.

المناسبة، لكنه يخدع كلما استطاع الى الخداع سبيلاً، ويتاجر بحقوق او ينتهكها من نواحٍ اخرى.[1]

ازاء هذه الاشكالية يلاحظ «كنت» ان العقل من زاوية نظرية لا يملك المسوغات التي تنفي ان يكون هناك قانون كلي موافق لهذه القاعدة. لكن العقل العملي الذي يحكم بهذا القانون والارادة التي تتبناه تتناقض مع نفسها:

«لكن، على الرغم من ان من الممكن تماماً، ان يبقى قانون كلي للطبيعة موافق لهذه القاعدة، فان من المستحيل مع ذلك ان يُريد ان يكون مثل هذا المبدأ صادقاً صدقاً كلياً بوصفه قانون الطبيعة. لان الارادة التي تتخذ هذا الموقف تناقض نفسها بنفسها؛ اذ يمكن ان يحدث ان توجد احوال كثيرة يكون فيها هذا الانسان بحاجة الى الحب والعطف عليه من الآخرين، لكنه سيحرم نفسه بنفسه من كل امل في الظفر بالمساعدة التي يرجوها، بواسطة هذا القانون للطبيعة الصادر عن ارادته هو»[2]

٥ـ الخطوة اللاحقة التي خطاها كَنْت هي اثبات وجود هذا الآمر المطلق القائم على مبدأ قبلي شكلي وجوداً فعلياً. فكان عليه ان يقدم لنا أمراً مطلقاً، اي واجباً غير مشروط بالفعل، وصادقاً على كل الكائنات العاقلة. ومن الطبيعي ان كنت لا يجد هذا الأمر فيما يشتق من الطبيعة الانسانية بما لديها

(١) المصدر السابق، ص ١١٤.

(٢) المصدر السابق، نقلاً عن «تاسيس ميتافيزيقا الاخلاق».

من ميول وعواطف، لان مثل هذا الامر لا يمنحنا قانوناً. اذ الدوافع والميول لا تستمد من العقل، فهي تأثيرات عارضة، و«**لاتستطيع التجربة ان تزودنا بغيرها. ويلح كنت في التحذير من استمداد المبدأ الاخلاقي من الدوافع والقوانين التجريبية. خصوصاً والعقل قد يجنح احياناً الى الاسترخاء على هذه الوسادة الناعمة وقد هدهدته الاوهام اللذيذة؛ فان من شأن ذلك ان نستبدل بالاخلاقية وحشاً هجيناً مؤلفاً من ترتيب اصطناعي لاعضاء مختلفة المصادر، قد يشبه كل ما نريد ان نراه فيه، اللهم الا ان يشبه الفضيلة، في نظر من عرف الفضيلة بوجهها الحق**»[1]

من هنا فلابد من «قانون عملي موضوعي، تبعاً للعلاقة بين الارادة وذاتها، من حيث إنها تحدّد نفسها بالعقل وحده؛ وفي هذه الحالة، فان كل ماله علاقة بما هو تجريبي يقضي على نفسه بنفسه، لانه اذا كان العقل وحده يحدد السلوك ... فيجب ان يفعل ذلك على نحوٍ قبلي»[2]

اذن؛ اين يتجسد هذا الآمر المطلق تجسداً فعلياً، فما دام الامر يتطلب كلية قبلية، لا علاقة لها بالميول والدوافع، لا باللذة ولا بالمصلحة، فاين هو هذا الآمر المطلق؟

«واذا كان لابد من وجود مبدأ عملي اعلى، وآمر مطلق فيما يتعلق بالارادة الانسانية، فلابد ان يكون بحيث انه بتصور ما هو لا محالة غاية لكل انسان، بوصفه غاية في ذاته، يؤلف مبدأً موضوعياً للارادة،

---

(١) المصدر السابق، ص٨٠.

(٢) المصدر السابق، ص٨١، نقلاً عن تاسيس ميتافيزيقيا الاخلاق.

ويمكن تبعاً لذلك ان يصلح قانوناً عملياً كلياً.

وهاك جنس هذا المبدأ: الطبيعة العاقلة توجد بوصفها غاية في ذاتها. ان الانسان يتصور نفس وجوده هكذا بالضرورة، فهو اذن بهذا المعنى مبدأ ذاتي للافعال الانسانية. بيد ان كل كائن عاقل آخر يتصور وجوده على هذا النحو ايضاً، تبعا لنفس المبدأ العقلي الذي يصدق بالنسبة اليّ انا ايضا، فهو اذن في نفس الوقت مبدأ موضوعي يجب ان يكون في الوسع استنباطه من كل قوانين الارادة، بوصفه مبدأ عمليا اعلى. والامر العملي سيكون اذن هذا: (افعل بحيث تعامل الانسانية في شخصك وفي شخص سواك دائماً وفي نفس الوقت، على انها غاية، وليس ابداً على أنها مجرد وسيلة)»[1]

اذن مبدآن رئيسيان يطرحهما «كنت» لتؤسس عليهما ميتافيزيقا الاخلاق. اي الاخلاق بوصفها قائمة على مبادئ قبلية. لكن هذين المبدأين لم يتخذهما صاحبهما قواعداً وكبريات في استنتاج الاحكام الاخلاقية. بل عدّهما مقاييساً للحكم على الافعال فيما هو اخلاقي، وفيما هو فضيلة. واساساً لنبذ الرذائل وتشخيص ما هو غير اخلاقي، من خلال منافاته وتعارضه مع المبادئ القبلية.

لنقارن بين الصورة التي يطرحها المتكلمون لمبادئهم الاولية العملية، وبين الوضع الذي حدده كَنْت لمبادئه العملية القبلية، نقارن قبل ان ننتقل الى (نقد العقل العملي) و (مذهب الفضيلة) او شريعة الاخلاقية:

(١) المصدر السابق، ص٨٢ نقلاً عن تأسيس ميتافيزيقا الاخلاق.

اولا ـ نلاحظ ان «كنت» سعى مخلصاً ـ وعلى المرء ان يسعى بمقدار جهده وليس عليه ان يكون موفقا ـ الى وضع مبادئ عقلية خالصة من وجهة نظره، غير ملوثة بواقع الخبرة ومعطيات ما هو تجريبي، يروغ على الثبات والعموم. ومن هنا حاول تقرير «الواجب» بوصفه حكماً مدفوعاً لفرضه على الارادة اداءً للواجب، بعيداً عن دوافع اللذة والمصلحة.

لكن البحث الكلامي خلط بين ما هو بعدي وما هو قبلي، بين ما هو مستمد من الخبرة ومعطيات الواقع الموضوعي، وبين ما يمكن ان يُدّعى له الاولية والقبلية. وقد تجلى تلفيقه بين العنصرين عبر تعريف «الواجب» والقبيح، وعبر المبادئ التي طرحها بوصفها مبادئ متقررة في العقل. رغم ادراكه ـ بل كان اساس صراعه مع الاتجاهات الكلامية الاخرى ـ ضرورة استخلاص مبادئ عقلية متعالية تكون مرجعية للحكم على الافعال فيما يجب وما يحظر منها.

وتجد هذا الخلط ايضاً في ركونه الى الواقع للاستدلال على عقلية مبادئه. فقد لاحظنا كيف ربط تعريف الحسن والقبح بالضرر والمنفعة والمصلحة، وكيف ركن في استدلاله لاثبات شمول الواجبات وتعميمها على الذات الالهية الى مبدأ «ان الافعال تمارس لحسنها وتجتنب لقبحها لا لما يترتب عليها من نفع وضرر».

لقد جاءت قائمة المبادئ الاولية، التي طرحتها مدرسة العقل الكلامية حافلة بمبادئ لا يمكن استخلاصها من العقل الاولي، بل مبادئ ترتبط بالخبرة، بكل المقاييس المعرفية، لا بمقاييس النقدية الكَنْتية فحسب. هذه

النقدية التي لا نستطيع ان نتفق معها حتى في اهم اسسها، رغم جلالها ونبلها. فقد طرحت مدرسة العقل الكلامية (وجوب دفع الضرر) مبدأ من مبادئها الاولية القبلية، والضرر والنفع مفاهيم حسية تجريبية، يرتبط السعي اليهما بالغريزة، التي تسعى كل مذاهب الاخلاق الى تهذيبها، وقد تنبه (الغزالي من المتقدمين، والاصفهاني واستاذنا الصدر ـ كما اشرنا ـ) الى هذه الهفوة في الفكر الكلامي العقلي.

وطرحت مدرسة العقل المصلحة والمفسدة ووجوب جلب الاولى ودفع الثانية، كمبدأ اولي متقرر في محض العقل الانساني. ولعل اول من تنبه الى اختلاف عالم المصلحة والمفسدة عن عالم الحسن والقبح والواجبات العقلية هو استاذنا الصدر رحمه الله[1]، فالاول هو عالم الواقع الموضوعي والثاني عالم الحقائق العقلية الذاتية. فالمصلحة والمفسدة ليست مفاهيماً اولية يمكن تأسيس الواجبات الاخلاقية العقلية عليها. بل لابد لها من مقياس اعلى يُحدد في ضوءه ما هو مقياس المصلحة والمفسدة، وما هو مصلحة وما هو مفسدة.

والامر لا يختلف كثيراً بالنسبة الى قاعدة (وجوب ما يدعو الى الواجب ويصرف عن القبيح) فمفهوم ما يدعو ويصرف عن الواجب والقبيح هل يمكن ان ندعي له بداهة وثبوتاً اولياً؟ هذا المفهوم المركب، الذي يتوقف على ادراك وجود واجبات اولاً، ثم ان لهذه الواجبات في عالم الواقع والتطبيق ما يحفز عليها وما يردع عنها. اننا دون ان نتزود بالخبرة الواقعية،

(١) راجع: الاسس العقلية، السيد عمار ابو رغيف، الجزء الاول، ص٢٥٦.

ودون ان نلاحظ الافعال في عالم تعاضدها وترافدها وهو عالم تزاحمها وتدافعها ايضاً، لا يمكننا اطلاقاً ان نطلق هذا الحكم، الذي يتطلب ـ على افتراض الفراغ من ضرورته ـ تقنيناً واقعياً مدروساً، يتناسب مع ظروف الافعال الموضوعية، والا يضحي اداة سائبة، تسوّغ كثيراً مما نتصوره تناقضات اخلاقية.

وآية ما صنعه المتكلمون لا تعود الى عدم اخلاصهم لمذهبهم العقلي، بل ترجع الى اخلاصهم للنص الذي يدافعون عنه، والشريعة التي يتبنونها. النص الذي يقرر بوضوح (لا ضرر ولا ضرار في الاسلام)، والشريعة التي ادّعى لها الدرس الفقهي انها تقوم على المصالح والمفاسد، هذا الدرس الذي لم يغب عنه وجوب مقدمات الواجب وحرمة مقدمات الحرام. بل جاءت جزءً من اصول فهمه للنص واحكام التشريع الاسلامي.

ثانياً ـ قرر الكلاميون ـ كما اشرنا ـ ان العقل كاشف عن الاحكام العملية في عالم الواقع او ما اطلق عليه المتأخرون من رواد مدرسة العقل الكلامية (لوح الواقع الذي هو اوسع من لوح الوجود). بينا قرر «كنت» ان العقل العملي مشرع ذاتي، ولكي يشرع ما هو عقلي موضوعي، عليه ان يحمّل الارادة الواجب ابتغاء ادائه واحتراماً للقانون الاخلاقي، ومن ثم ينبغي ان يكون كلياً مطلقاً صادقاً صدقاً يقينياً على كل ارادة عاقلة.

هذا الفارق يثير الاستفهام التالي: ان السياق المطروح (في شمول احكام الواجب لكل ارادة عاقلة) يعني ان احكام الواجب الاخلاقي تشمل «الله»، ومن ثم تُحمّله مدرستا العقل واجبات وتفرض عليه احكاماً.

اثار خصوم مدرسة العقل في دائرة علم الكلام الاسلامي هذه الاشكالية بسخط. اذ لم يتصور المحدثون النصيون وخلفهم الاشعريون امكانية ان نضع العقل الانساني سلطاناً على القدرة الالهية المطلقة، ليحد من تصرفاتها ويحدد لها واجباتها. وقد اثارها امام الاشعرية الاكبر «الغزالي» اثارة فنية، اقرب الى منطق الجدل العقلي، منه الى احساس المتألهين في النيل من سلطان القدرة الالهية. وقد اشرنا الى هذه الاثارات.

واقول ـ انطلاقاً من موضوعية البحث ـ ان العدلية (مدرسة العقل الكلامية) لا يقلون حماساً في الدفاع عن الالوهية والتوحيد عما سواهم، بل لعلهم كانوا الطليعة المتقدمة في هذا الدفاع امام الفكر الوافد، وحركات الزندقة والالحاد، التي تسلحت في كثير من المواضع بسلاح العقل وجدل عصره.

وقلت فيما تقدم ـ انطلاقاً من موضوعية البحث أيضاً ـ ان رواد مدرسة العقل في تعميمهم لاحكام الواجب العملي لتشمل «الله» تعالى لم ينصبوا العقل سلطاناً، بل هم لا يقرون للعقل امكانية الحكم، انما يدعون ان العقل كاشف عن هذه الاحكام الثابتة فيما وراء العقل، ومن ثم فهي احكام تدركها كل ارادة عاقلة.

ثم ان العقليين من علماء الكلام عمموا الواجبات الاخلاقية على ذات الباري، بعد الفراغ من اثبات نظري، استخدموا فيه ادوات نظرية بحتة لاعلاقة لها باحكام الواجب العملي. اثبات ان الله تعالى لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب. هذا اذا اغمضنا النظر واهملنا النزر اليسير من متقدمي

المعتزلة، الذين ساغ لهم التطرف العقلي ان يصرحوا بان الله لا يقدر على ذلك، مما يعني الحد من الارادة الالهية. بينا يتيح الاثبات النظري المتقدم لجمهور المعتزلة ان يتصوروا «الله» ارادة حرة مختارة فيما تفعله من واجبات.

لكن الوضع لدى عمانوئيل كنت يختلف كثيراً عن سياق مدرسة العقل، فلا هو بالمؤمن بامكانية العقل النظري على اثبات «الله» وسائر المقولات الماورائية «الميتافيزيقا»، ولا هو من القائلين بتعميم احكام الواجب الاخلاقي على الباري تعالى. بل يجعل الذات الالهية «الخير المطلق او الخير الاسمى» ضرورة من ضرورات العقل العملي، التي يجب ان يتخذها مصادرة من مصادراته.

نعم لاحظ «كنت» ان فكرة الواجب الاخلاقي من حيث الاساس يفرضها العقل العملي على الارادة، حينما يكون هناك صراع بين الميول والرغبات وبين الواجب. وهذا امر لا يصدق على ارادة خيّرة بالذات، تفعل الواجب تلقائياً، دون ان تنازعها ميول او شهوات اي ان تصور الذات الالهية وحده كافٍ لدى العقل لكي يشرع الواجبات للارادة الانسانية الناقصة. فالخير الاسمى «الله» مصادرة من مصادرات العقل العملي المحض، الذي لا تشمله احكام هذا العقل.

هذا السياق لم يرضِ حكماء المسلمين، الذين ذهبوا الى ان احكام الواجب ما هي الا تدبيرات عقلانية، تتواضع عليها الجماعات الانسانية لتدبير مدينتها وتنظيم تقاليدها واعرافها. فالباري تعالى «الكمال المطلق» خارج عن موضوع هذه الاحكام. فهم وان لم يمنحوا هذه الاحكام الاطلاقَ

والعمومَ ـ اللذين منحهما كنت لها ـ لكنهم يلتقون مع اختلاف السياق في عدم شمول احكام الواجبات العملية لله تعالى.

لكن مدرسة العقل الكلامية لا يسعها تبني وجهة نظر «كنت» في الخروج من اشكالية تعميم الواجب وشمولها لله تعالى. وسر ذلك ان المتكلمين ذهبوا الى ان احكام الواجب «الحسن والقبح العقليان» احكام متقررة خلف العقل، وليس للعقل دور في فرضها على الارادة العاقلة، بل العقل بملكته «الارادة» يدرك هذه الاحكام ادراكاً اولياً. ومن هنا فهي احكام تدركها كل العقول السليمة، بما في ذلك العقل الالهي.

لكن هناك من لا يستطيع ان يتصور «أمراً» وايجاباً سلوكياً، من دون آمر اعلى، وبلا موجب يقرر الواجب، وفقاً لقاعدة سلطة اصدار الاوامر. وهذا هو منطلق «الاشاعرة» في ردهم على مدرسة العقل، حيث لم يستطيعوا ان يتصوروا حاكماً يستطيع اصدار اوامر للذات الالهية. وليس غريباً ان يتبنى هذا الموقف بعض الباحثين الاسلاميين المعاصرين، مادام مخلصاً لاصول الاشعرية، بوصفها ـ حسب وجهة نظره ـ الممثل الحقيقي لروح العقيدة. لكن المثير للغرابة ان يتبناها باحث يحمل لواء النقدية التجريبية المعاصرة!

على اي حال لابد من التأكيد: ان استبعاد تصور أمر بلا آمر اعلى في المرتبة الوجودية (باي مفهوم من مفاهيم الوجود، سواء أفهمنا الوجود فهماً عقلياً محضاً، ام تصورناه في ضوء معطيات عالم التجربة) لا يفضي الى ابطال مبادئ العقل العملي القبلية الا على اساس المصادرة على المطلوب. اي

ان الذين يدعون بداهة مبادئ العقل العملي، او الذين يستخلصونها من صميم العقل المحض يقولون ان هذا الاعتراض هو اول الكلام، وهو محور الخلاف، اذ اننا ندعي ان استبعاد أمر بلا آمر وسلطة آمرة علوية هو مما انتهت اليه تحليلاتكم لعالم الخبرة ولممارسة الحياة العملية، بينا يتناول بحثنا درس ما يمكن استخلاصه من مبادئ في ضوء العقل الاولي السابق للخبرة والممارسة العملية. فانتم تحتجون علينا بمعطىً مستمد من استقراء تجريبي، ونحن نقول: ان الاستقراء التجريبي ليس معياراً لاحكام الواجب والحسن والقبح.

على ان تصور ارادة تشرع تشريعاً ذاتياً لنفسها، دون سلطان رهبة، يعده «كنت» شرطا ضرورياً لتصور الارادة الحرة، التي هي اساس الواجب، واساس نظام العقل العملي لديه. وفوق حرية «كنت»، ترن مقولة التجسيد الحي للعقل العملي (علي ابن ابي طالب عليه السلام) هذه المقولة التي رددتها شهيدة العشق الالهي رابعة العدوية، واتخذها العرفاء الشامخون غاية مقدسة في سيرهم وسلوكهم «**ماعبدتك طمعاً في جنتك ولا خوفاً من نارك، بل وجدتك اهلاً للعبادة**» انها حرية الارادات السامية في طاعة الواجب، لا على اساس مصلحة او نفع ولا دفعاً لضرر، بل انطلاقاً من ادراكٍ لاهلية الواجب، واستجابةً لنداء باطني حر طليق من سياط السلطة.

ثالثاً - طرح «كنت» مفهوم الخير والارادة الخيرة في بدء سعيه الى تأسيس المبادئ الاولية للاخلاق، وقد لاحظنا ان هناك اتجاهاً لدى مدرسة العقل - وان لم يكن حاسماً - نحو استخلاص مبادئ عليا لكل نظام العقل

العملي، بما في ذلك المبادئ الاولية. اي اتجاه نحو اقتناص مرجعية لاحكام العقل العملي، وكان مبدأ (قبح الظلم وحسن العدل)، او قل (قبح الظلم ووجوب العدل = وجوب العدل وحظر الظلم). وقد قمت بتحليل تفصيلي - متابعاً جهود الاستاذ - في بيان مرجعية هاتين الجملتين، حيث خلصت الى انهما من طراز الجمل التحليلية، ولا يتضمنان اي حكم تركيبي، بل هما صادقتان ما دام مبدأ الهوية صادقاً. وان نهاية وجوب العدل ترجع الى (وجوب الواجب)، ومن ثم فليس هناك سوى ادراك «الواجب».

اما «كنت» فيقرر ان مفهوم الخير في النهاية يتحدد وفقاً لمفهوم «الواجب»؛ اذ لو اردنا ان نحدد للخير مفهوماً - بغض النظر عن القانون الاخلاقي «الواجب» - فسوف يكون التحديد مستمداً من التجربة، التي لا يفارقها الشعور باللذة والالم. ومن ثم يُقضى على القانون الاخلاقي. اذن فما هو «خير» يتحدد وفقاً لتطابقه مع «الواجب»، اي ان القانون الاخلاقي هو الذي يحدد ما هو خير، اي - بتعبير قريب للغة علماء الكلام - الخير ما حكمت به شرعة الاخلاق، وليس الخير هو الذي يحدد شرعة الاخلاق.

«ان الخير الاعلى قد يكون كامل موضوع العقل العملي المجرد وهدفه، اي الارادة، غير انه مع ذلك يجب علينا لهذا السبب، ان لا نعتبره كمبدأ معين له، ويجب ان نعتبر القانون الاخلاقي وحده، كمبدأ يرتكز عليه تحقيق الخير الاعلى وترقيته او ترويجه. ان هذه الملحوظة هي هامة في حالة دقيقة كهذه، كحال تعيين المبادئ الاخلاقية، حيث يضلل اقل سوء فهم او ترجمة لها اذهان الناس. وذلك لاننا قد رأينا

من التحليل انه اذا زعمنا باي موضوع، مدْرِجين اياه تحت اسم الخير، بوصفه مبدأ معينا للارادة وسابقاً للقانون الاخلاقي، ومن ثم قمنا باستقراء المبدأ العملي الاسمى منه، فان هذا سيدخل دائماً التبعية، وسيحطم المبدأ الاخلاقي.»[1]

رابعاً ـ اكدت بحوث كنت على ان القانون الاخلاقي لا يكون اخلاقياً ما لم يكن مطلقاً لايناله الاستثناء في كل حال. بينا اكدت مدرسة العقل الكلامية على بداهة واولية هذه الاحكام، واجازت لنفسها في بعض المواطن ان تطرح ما ادعته حكماً اولياً على صورة قانون مشروط، وواجب مقيد، كما هو الحال في حكمها بـ «قبح الكذب الضار وحسن الصدق النافع».

ومرد هذا الفرق الى جو البحثين والآفاق التي مارست العقول رؤيتها فيها. فقد تأسس نظام العقل الكلامي لاحقاً لشريعة الهية، واراد المتكلمون اقامة مبدأ الواجب على اساس من «العدل»، اي ارادوا عدالة الاحكام السلطانية التي كان القضاء المحتوم والقدر السالب، يبرر ظلمها وحتى تجاوزها حدود المعقول، السالب لحرية الانسان والمحتم عليه كل الوان التعسف. الى جانب التفسير التعسفي للنص، الذي تفرضه الميول والشهوات والمصالح، من وجهة نظر المعتزلة على الاقل.

ومن هنا لم يفارق العقل الكلامي، حتى في مرحلة نضجه وتكامله، وهو يصوغ مبادئه الاولية ـ النظرَ الى واقع السلوك الانساني، وواقع مبادئه

(١) نقد العقل العملي، عمانوئيل كنت، ترجمة احمد الشيباني، دار اليقظه العربية ـ بيروت، ص١٩١ . هذه الترجمة لم اعتمدها، رغم مراجعتي لها، لانها حرفية معيبة. وقد اقتصر على نقل النصوص التي استوعبت مضمونها في ضوء دراسات اخرى.

العملية الاولية، وهي تتحرك على ارض الواقع والممارسة والتطبيق الميداني. اذ الشريعة التي اراد العقل الكلامي لنصها تفسيراً معقولاً جاءت اساساً لتحديد احكام هذا الواقع، والاحكام السلطانية التي حاولت بعض الاتجاهات تسويغ ممارساتها هي في الصميم من جنس هذا الواقع ايضاً. هذا الواقع الذي يستعصي على القانون المطلق، والذي تتعارض فيه الاحكام وتتزاحم الممارسات، ومن ثم يحتل الاستثناء موقعاً جوهرياً في لحمته وسداه.

اما «كنت» فقد كان اكثر احترافاً في مهمته، واكثر وعياً لما يتطلبه ميدان بحثه من شروط يجب الالتزام بها حتى نهاية المطاف. كان واعياً ان ميدان بحثه هو «العقل المحض» مادام يبحث عن مبادئ اولية، هذه المبادئ التي يجب ان تكون كلية؛ بحكم طبيعة العقل الخالص، الذي يحمل احكامه على موضوعاتها، دون النظر الى ملابسات موضوعية، بل يتخذها خالصة كما هي، فتأتي كلية مطلقة. هذه الكلية التي بدونها تفقد الاحكام طابعها العقلي؛ ومن هنا قالوا ان احكام العقل لا تقبل التخصيص؛ ومن هنا جانب «كنت» النظر لاحكام الواجب في ضوء النظر الى واقع السلوك وحياة الافعال في عالم الممارسة. لان هذا النظر يخرم عليه قاعدته العقلية، ويفسد ببعديته وتجريبيته الاطلاق والكلية.

لكن السؤال الذي نريد تمحيص الاجابة عليه: هل كان كنت وفياً لاحترافه العقلي في صياغة قواعد الواجب، التي ادعى لها صدقاً قلبياً مطلقاً؟ وهل استطاعت هذه المبادئ الصمود كمقاييس في تحديد «مذهب

الفضيلة» عند «كنت»، اي حينما عكف على تفصيل شريعته الاخلاقية؟

والاستفهام الاكبر الذي تطرحه رحلتنا مع «العقل»: هل يمكن تأسيس احكام عقلية للواجب، واقامة مبادئ الافعال على اساس ما ينبغي وما لا ينبغي «الحسن والقبح العقليان»، دون ان نخرم القاعدة المأثورة «احكام العقل لا تقبل التخصيص»؟

وهل هناك ضرورة منطقية او فلسفية للالتزام بهذه القاعدة الى النهاية في البحث العقلي؟

هذه اسئلة ساطرحها بالتفصيل في نهاية هذه الفقرة، حيث سيقتضينا تسلسل بحثنا وقفة نقدية على معطيات فيلسوف النقدية، ولعل رؤيتنا للاجابة عليها ستكون اوفى حينما نختم هذا البحث في طرح رؤية الباحث لاتجاهه في العقل العملي. حيث سأسعى ما وسعني السعي لايضاح هذا الاتجاه وتجلية معالمه وآفاقه.

* * *

يهمنا ان نمضي مع «كنت» لنرى ـ بعد معرفة الاسس القبلية، التي طرحها للعقل العملي ـ كيف يرى في تحليلاته مبادئ العقل المحض، وكيف ينقدها، ويعالج نقائضها، وكيف يخلص الى المصادرات، التي قررها لهذا العقل، لكي يتسنى عندئذٍ ان نستمر في المقارنة مع مدرسة العقل الكلامية، في ضوء ما سنتعرف عليه من معطيات العقل العملي ونقده لدى كَنْت:

لقد استبعد المبادئ التجريبية كاصولٍ لحث الارادة وتعيين قانون الواجب لها، وانتهى الى ان قانون الواجب لكي يكون قانوناً اخلاقياً

فلابدان يصدر عن العقل المحض، الذي يحدد ما يجب ان يُفعل، فيكون العقل العملي المحض بقانونه البريء من كل مادة مستمدة من التجربة «قانونه الشكلي» مبدأً لتعيين وتحديد الارادة. فماذا عساها ان تكون هذه الارادة؟

«لما كان شكل القانون لا يمكن تصوره الا بالعقل، وليس موضوعاً للحواس، فان تصور هذا الشكل هو بالنسبة الى الارادة مبدأ تعيين متميز تماماً من كل المبادئ التي تصدر عن عالم الظواهر، كما تحكمه العلية الطبيعية. فيجب ان تكون الارادة مستقلة عن العلية الطبيعية للظواهر، وهذا الاستقلال هو الحرية، بالمعنى الادق، اي بالمعنى المتعالي. اذن؛ فالارادة التي يمكن ان يصلح الشكل الاولي للقاعدة قانوناً لها هي أرادة حرة»[1]

من هنا يُطرح استفهام كبير (يتضمن في جوهره اشكالية هيوم: عدم جواز العبور من الواجب وما ينبغي ان يفعل الى الكائن وما يجب ان يوجد): فالقانون الذي يعيّن الارادة، ويحدد لها احكامها، هو قانون العقل العملي المحض، الذي يقرر مبادئ الواجب وما ينبغي ان يُفْعَل، فكيف ادى هذا القانون الى اثبات حرية الارادة؟ اي حينما يقرر «كنت» انه مادام هناك قانون للعقل العملي يحكم بما يجب ان يفعل بالنسبة للارادة، فيجب ان تكون الارادة حرة، حينما يقرر «كنت» هذا السياق نلاحظ: ان ما يجب ان

(١) نقد العقل العملي، كنت، ترجمة احمد الشيباني، ص٥٧ ـ ٥٨، نقلناه بتصرف، وفق ماجاء في: الاخلاق عند كنت، بدوي، ص١١٢ ـ ١١٣.

يفعل اصبح اساساً لاثبات ما يجب ان يكون، فكيف جاز الانتقال من الواجب الى الكائن، مما ينبغي ويحكم به العقل الى ماهو واقع وقائم في عالم التحقق العيني؟

ويُطرح استفهامٌ كبير آخر ـ اعرق من سابقه في تاريخ الحكمة ـ وهو: مادامت الحرية واقعة في عالم الوجود والطبيعة، وهذا العالم تحكمه قوانين السببية والضرورة، والحتمية كقانون لا تتضمن واقعة «الحرية»، لان الحرية تعني العصيان على الحتم والضرورة. وحكيم كينسجبرج ممن يقولون بالعلية ـ وفق تفسيره ـ كقانون لظواهر الطبيعة، فكيف بنا وهذا المأزق؟

اذا اردنا ان نلوذ بايٍّ من المصادر المتاحة لنا بالفعل؛ بغية العثور على موقف «كنت» من هذه الاسئلة، نلاحظ: رغم اتفاقها على بعض النتائج (ان كنت لا يريد اثبات مقولة الحرية بوصفها قضية نظرية، ومن ثم لا ينتقل من الواجب الى الكائن، وان كنت يستعين بفكرته عن «الشيء بذاته» للتخلص من اشكالية الحتمية النظرية ...)، لكنها لا تقدم عرضاً منسجماً لموقف الفيلسوف، بل تجد بعضها شاكياً بمرارة من غموض موقف كنت، وتجد بعضاً منها متسلسلاً في عرضه وكأن الهدف الاول والاخير هو النقض والاشكال والنقد ... وهنا وللحق والانصاف تتضح بجلاء اهمية الدكتور عبد الرحمن بدوي، هذا الباحث المتقن، الذي اتى على فكر «كنت» من داخله، وكأنه مدافع مستميت عما يعرض ويصف، رغم انه لا ينتمي الى نفس المدرسة.

على اي حال نحاول ان نضع ـ ما يمكن ان يكون معالجة كنت

للاشكاليتين المتقدمتين ـ ضمن النقاط التالية:

• انتهى كنت في «نقد العقل النظري» الى وجود اشياء في ذاتها، او معقولات، الى جانب الظواهر، التي تدرك وحدها على اساس التجربة الحسية. وان الشيء في ذاته امر مجهول نفترض وجوده، ولا نستطيع بالعقل النظري ان نحيط بحقيقته، انما الذي نستطيع قوله هو ان هناك عالماً معقولا لا نعرف عنه شيئاً، اكثر من انه يختلف عن العالم الحسي اختلافاً جذرياً.

اما الواقع الحسي الذي يتعيّن وفقاً للشروط العامة للتجربة، فهو خاضع لقانون العلية، وما من شيء يحدث بالصدفة العمياء. وقانون العلية الذي هو معيار الضرورة قانون للتجربة وحدها وينطبق على عالم الظواهر، اما الاشياء بذاتها «الجواهر» فلا نستطيع ان نتبين ضرورة وجودها، لاننا لا نستطيع ان نعرف قبلياً ضرورة اي ارتباط الا الارتباط القائم بين المعلولات، التي تحدد التجربة اسبابها، ومن هنا فالارتباط الضروري «قانون العلية» لا يتناول الجواهر في ذاتها، بل ينطبق على احوال الجواهر التي نعرفها[1].

اذن؛ فالضرورة كمبدأ قبلي يجعل التجربة ممكنة، انما يحكم عالم الظواهر، ويتناول امكانية صياغة تواليات وترتيبات الطبيعة قوانيناً، واحكاماً كلية.

•• احكام العقل العملي حقيقة يقينية، تقررها الارادة العاقلة، او قل يقررها العقل المحض بملكة الارادة. وليس بوسع احكام العقل العملي

---

(١) راجع، امانويل كنت، عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، ١٩٧٧.

وواجباته ان تكون ممكنة بدون ارادة حرة. فالعقل العملي بدون ملكة ارادة حرة لا يستطيع ان يشرع قانون الواجب.

●●● لكن حرية الارادة امر لا يرتبط بعالم ما ينبغي ان يوجد، بل هي حقيقة قائمة. ولا يستطيع العقل العملي ان يثبتها، لان الاثبات مهمة العقل النظري، والعقل النظري ليس بوسعه اثبات ضرورة اي حقيقة خارجة عن عالم الظواهر (هذا ما قررته الفلسفة النقدية في نقد العقل المحض - حسب كنت). والحرية كحقيقة واقعية لا ترتبط بعالم الظواهر، بل ترتبط بعالم الشيء في ذاته، عالم المعقول، الذي لا نعرف شيئاً محدداً عنه.

●●●● اذن الحرية شرط امكانية العقل العملي واحكامه، والحرية حقيقة نظرية، ليس بوسع العقل اثباتها. بل لابد من افتراضها كضرورة من ضرورات العقل العملي. فاليقين بها ليس يقيناً نظرياً، بل يقين عملي، تبعاً لليقين باحكام العقل العملي، اذ بدونها تستحيل هذه الاحكام.

●●●●● ولكن كيف يعالج التناقض بين الضرورة السببية وحرية الارادة؟ يرى «كنت» ان الحتمية تصدق حينما نتحدث عن عالم الظواهر، ولا يصح تعميمها على عالم الشيء بذاته. ومن هنا فافتراض حرية في عالم الشيء بذاته لا يتضمن ايّ تناقض.

وهل كان صدفةً ان نجد مخرج «كنت» من اشكالية (الضرورة السببية - الحرية الانسانية) باللجوء الى مفهومي «الجوهر والعرض» هو المخرج الذي استخدمه ابن رشد في «مناهج الادلة» لمعالجة مشكلة القدر والإرادة! مع تغيير استخدام المفهومين في المعالجة، فبينا افترض كنت الضرورة قائمة بين

الاعراض، والحرية في عالم الجوهر، ذهب ابن رشد الى ان الضرورة قائمة بين الجواهر، والاعراض ميدان للحرية الانسانية:

«فاما الجواهر والاعيان فليس يكون اختراعها الآ عن الله سبحانه. وما يقترن بها من الاسباب فانما يؤثر في اعراض تلك الاعيان لا في جواهرها. مثال ذلك ان المني انما يفيد من المرأة او دم الطمث حرارة فقط. واما خلقة الجنين ونفسه التي هي الحياة فانما المعطي لها الله تبارك وتعالى. كذلك الفلاح انما يفعل في الارض تخميراً واصلاحاً ويبذر فيها الحب. واما المعطي لخلقة السنبلة فهو الله تبارك وتعالىٰ.»[1]

والملاحظ ان القاضي عبد الجبار استعان في معالجته لموضوع علاقة القدرة الانسانية بالقدرة الالهية بمفهومي الجوهر والعرض، لتكون الاعراض ميداناً للقدرة الانسانية، التي تتعايش مع الاختيار وحرية الارادة، من وجهة نظر مدرسة العقل[2].

نعود لنقارن بين مدرسة العقل الكلامية واتجاه «كنت» في الموقف من الاستفهامين الاساسيين، اللذين استعرضنا معالجة كنت لهما:

اولاً: راغ كنت على اشكالية «هيوم» وكأنها نصب عينيه، وهو يعالج موضوع بحثه، ولعل الامر كذلك، حيث ايقظه الثاني من سبات عميق ـ

(١) استفدت (النص) وفكرته اساساً من دراسة الدكتور محمد عاطف العراقي (النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد). لكنني ضبطت النص في ضوء آخر تحقيق له: الكشف عن مناهج الادلة في عقائد الملة، مؤلفات ابن رشد (٢)، مركز دراسات الوحدة العربية، ص١٩٢.

(٢) راجع: نظرية التكليف، ص٢٠١ ـ والمغني، ح٦، ص١٥٩.

كما صرح كنت ـ فلم يستنبط «الحرية» كقضية وصفية واقعية للسلوك الانساني من خلال احكام الواجب الاخلاقي، ومما ينبغي ان يفعل. فيا تُرى ماذا فعل علماء الكلام بشأن «الحرية الانسانية»، واين جاءت في سياق نظام العقل العملي الكلامي؟

تواجه قضية الحرية الانسانية في نظرية الوجود اشكاليتين تأريخيتين واشكالية معاصرة، اثار الاخيرة الفكر الوجودي المعاصر (وهذا امر لا يعنينا الخوض فعلاً في تفاصيله)، اما الاشكاليتان الرئيسيتان فقد انطلقت الاولى من موضوع القضاء والقدر وشمول القدرة والعلم الالهيين، ومن ثم ارتباط الارادة الانسانية وخضوعها للارادة والعلم الازليتين، وهذه هي «الاشكالية الميتافيزيقية». وانطلقت الثانية من زواية النظر الى الفعل الانساني والارادة الانسانية بوصفها حدثاً من الاحداث، التي تقع في سياق العالم الطبيعي، هذا العالم الذي تحكمه قوانين السببية، ومن ثمَّ اذا تعاملنا مع الفعل والارادة الانسانية من هذه الزاوية وجب اخضاعها لقانون الطبيعة وضروراتها السببية، وهذه هي «الاشكالية الطبيعية». على ان هاتين الاشكاليتين ليستا مستقلتين كل الاستقلال، بل قد تلتقيان في نسيج واحد، عبر تطبيق الضرورة السببية على الفعل الالهي، فتثار مشكلة حرية الارادة الالهية! وهذه مشكلة نظرية وجودية.

من الثابت تاريخياً ان موضوع «الحرية الانسانية» طرح في دائرة الفكر الاسلامي (وفي سياق الفكر الكلامي على وجه التحديد) من زاوية الاشكالية الميتافيزيقية. اي ان المتكلمين بحثوا حرية واختيار الانسان من زاوية ارتباط

الفعل الانساني بالقدرة والخلق والعلم والارادة الالهية. هذا اذا أستثنينا رأياً يُعزى الى مفكر معتزلي استخدم قانون السببية، فطبّقه على الفعل الانساني، وهو ابو عثمان الجاحظ، حيث وَسِمَ مذهبه بمذهب اصحاب الطبائع، فهو الى جانب تبنيه للحسن والقبح العقليين، ذهب مذهباً جبرياً طبيعياً. ومن هنا استغرب القاضي عبد الجبار مذهبه واعترض عليه[1].

الى جانب هاتين الاشكاليتين الوجوديتين هناك اشكالية اخلاقية تقف امام خيار الباحثين في موضوع الحرية الانسانية، فالخيار السلبي (الجبرية) يُفقد المبدأ الاخلاقي والتكليف والمسؤولية معقوليتها؛ اذ كيف نعقل تكليفاً وواجباً ومسؤولية يتحملها الآدميون، بينا تفقد الارادة حريتها وخيارها، ويمارس الآدميون افعالهم بالضرورة الازلية، او تحت آلية الضرورة الوجودية (قانون العلية)؟!

نحاول رؤية موقف مدرسة العقل من الاشكالية الاولى، اي مشكلة القضاء والقدر وعلاقتها بالجبر والاختيار، ثم نرى معالجتهم للاشكالية الاخلاقية، محاولين فهم العلاقة بين المعالجتين، اي نحاول ان نجيب على الاستفهام التالي: هل الموقف النظري في معالجة الاشكالية الاولى وتفسير العلاقة بين القضاء والقدر هو الذي يفرض الحرية مسلمة امام العقل العملي ليقرر واجباته الاخلاقية، ام معالجة الاشكالية الاخلاقية هي التي فرضت على العقل النظري ان يحاول التماس مخرج من الاشكالية الاولى؟

اذا رجعنا الى عصر النشأة وبدايات التفكير العقلي عند المسلمين

---

(١) المغني، ج٩، ص٣٢ـ ٣٥ـ ج١٢، ص٢٦٣.

تصبح الاجابة على الاستفهام المتقدم ـ من وجهة نظر بحثنا ـ يسيرة؛ لوضوح ان الوثائق التاريخية تؤكد ان اشكالية القضاء والقدر، وتصور القضاء والقدر الالهي بوصفه قضاءً لازماً وقدراً محتوماً، هي التي اثارت موضوع «الحرية الانسانية» كاشكالية امام التكليف والمسؤولية والجزاء. فالموقف الطبيعي للآدميين لا يثير مشكلة ذات بال امام التكليف والواجب، الا في اطار معقولية الواجبات نفسها، من حيث الانسجام وعدم التهافت، ومن حيث واقعيتها وامكانية انجازها.

انما النظرة الكونية هي التي فرضت على الفكر الاسلامي في خطواته الاولى باتجاه العقلانية والتفلسف الاشكالية الاخلاقية، فدفعته الى البحث عن مخرجٍ من المأزق الذي تفرضه النظرة الجبرية، التي يفرزها القدر المحتوم وخالقية الله للافعال الانسانية، والارادة والعلم الازليين. فجاءت نزعة «القدرية» ردة فعل عكسية، ذهبت الى التفويض، وامتلاك الانسان لقدره وخالقيته بارادته المحضة لافعاله.

لكننا نواجه مشكلة تفسيرية في المرحلة اللاحقة (مرحلة بداية عصر التنظير)، حيث لاحظنا فيما تقدم، ان منظر مدرسة الجبر «جهم ابن صفوان» تبنى ـ فيما تنسبه المصادر اليه ـ نظرية الحسن والقبح العقليين. وهذا يعني ان الجبرية المطلقة لم تتعارض في عقل ابن صفوان مع تقرير الواجبات العقلية وادراك العقل لما ينبغي، ومن ثمَّ لا تفضي النظرة الكونية الجبرية الى اثارة اي اشكالية امام العقل العملي والواجبات الاخلاقية. وهناك اكثر من فرض لتفسير هذا التعارض في معطيات مذهب جهم:

اشرت فيما تقدم الى فرضية في تفسير هذا التهافت، حيث اعتمدت النظرة التطورية لتاريخ الافكار عامة؛ فهي تبدأ هشة متناثرة، لتخضع - في ضوء النقد والتعديل - الى نظام يجمع شتاتها، ويخلق الانسجام بين مفرداتها.

وهناك فرضية اقرب لواقع النشاط الفكري، الذي مارسته العقول الكلامية في هذا المجال، ونستطيع استخلاصها في ضوء البحث الكلامي ذاته، فان مفهوم الحسن والقبح العقليين (بمعنى ما يجب وما ينبغي فعله) اختلط بمفهومين آخرين، وهما مفهوم الكمال والنقص، ومفهوم الملائم وغير الملائم. وهذان المفهومان كمدركين عقليين لا يثيران اي تعارض مع مذهب الجبر ... وقد استمر الالتباس بين هذه المفاهيم الثلاثة حتى عصر النضج، مما اضطر عضد الدين الايجي الى التنبيه على ضرورة التمييز بين هذه المفاهيم الثلاث، وتحديد ميدان العقل العملي من بينها، ومن هنا امكن ان نطرح الفرضية التالية:

ان جهم لم يقصد المفهوم العملي من هذه المفاهيم. او قصده دون تمييز له عما سواه، فلم يجد ضيراً في تبني الحسن والقبح الواقعيين او العقليين الى جانب تبني الجبر وسلب حرية الارادة.

المهم ان نرى الوضع في ضوء الدرس الكلامي، أبان مرحلة النضج:

اذا اتخذنا المدوّن من البحث الكلامي في هذه المرحلة اساساً في تحليلنا، نجد ان التدوين يبدأ من «وجوب النظر» - في مدرسة العقل -، ووجوب النظر قاعدة مستدلة على اساس احكام الحسن والقبح العقليين

(العقل العملي في مفهومه الكلامي). لكن التدوين ـ من وجهة نظرنا ـ لا يمكن ان يكون معياراً حاسماً في تحديد منطلقات الافكار ومسلماتها ومصادراتها ونظرياتها، الا في العلوم المنضبطة (المنطق، الرياضيات الى حد كبير) ويمكن ادخال الحكمة العقلية بمفهومها الاصيل مع رعاية الاحتياط في توظيف المعيار.

ولكن حينما نتابع معالجات مدرسة العقل لموضوع بحثنا، عبر المناسبات التي توفر عليه الجدل الكلامي آنذاك، فسوف لا نضع ايدينا على برهان او اثبات ايجابي لموضوع الحرية الانسانية، سوى الوجدان والموقف الطبيعي للآدميين. الى جانب الضرورة الاخلاقية التي تحتم الحرية كاساس للتكليف من وجهة نظر مدرسة العقل الكلامية. وقد لاحظ صاحب المواقف بهذا الشأن ان ادلة مدرسة العقل لا تتعدى احد اتجاهين:

«فابو الحسين (البصري) ومن تبعه يدعى في ايجاد العبد لفعله الضرورة، اي يزعم ان العلم بذلك ضروري لاحاجة به الى استدلال، وذلك ان كل احد يجد من نفسه التفرقة بين حركتي المختار والمرتعش والصاعد الى المنارة والهاوي منها ...

واما غيره فسيتدل عليه اي على ان العبد موجد لافعاله بوجوه كثيرة مرجعها الى امر واحد وهو انه لولا استقلال العبد بالفعل على سبيل الاختيار لبطل التكليف»[1]

ونجد موقف الايجي متبلوراً في متابعات احد الباحثين المعاصرين

---

(١) شرح المواقف، ج٨، ص١٥٢ ـ ١٥٤.

ايضاً:

«وهكذا فان الادلة على اثبات الانسان مريداً لا تخرج عما يلي:

١ـ شعور الانسان بارادته وحرية اختياره وذلك لما يلاحظه كل منا من ان عمله يوجد طبقاً لدواعيه وينتفي حسب دوافعه وصوارفه.

٢ـ برهان التكليف: لان التكليف يوجه الى العبد بلفظ افعل او لا تفعل، ومثل هذا التكليف اذا توجه الى من يفعل اضطراراً او طبعاً يكون سفهاً.

٣ـ برهان التعارف بين الناس. فنحن نخاطب بعضنا بالامر والنهي ونصف افعال البعض بالخير وافعال آخرين بالشر، وهذا نوع من التكليف القائم بين العباد يعتمد على الارادة ايضاً.»[1]

ومن الواضح ان اطلاق سمة البرهان على التعارف والمواضعة بين الناس، وعلى التكليف كاساس لحرية الارادة، يعني اثباتاً نظرياً للحرية الانسانية والاختيار كواقع موضوعي، يصح الاخبار عنه؛ فيا تُرى هل اراد رجال مدرسة العقل مثل هذا الاثبات؟

لو اجرينا مسحاً على البحث النظري، الذي مارسه رواد مدرسة العقل فيما يرتبط بموضوع بحثنا، نلاحظ: ان سائر ما انتهى اليه فكر هذه المدرسة في الخلق والارادة والقدرة من نظريات خضع بشكلٍ واضح لاتجاهها في الحسن والقبح العقليين، هذا الاتجاه الذي يفترض بطبيعته حرية الارادة الانسانية، بل سيفقد معناه بدون حرية الارادة. اي: ان البحث النظري حتى

(١) نظرية التكليف، ص٣٥٤.

في مرحلة النضج والتكامل لم يقدم افكاراً اساسية، في معزلٍ عن السياق التاريخي لمدرسة العقل.

فمن زاوية التاريخ نلاحظ ان الاتجاه العقلي في الحسن والقبح انطلق اساساً من افتراض حرية الارادة، بل جاء نقضاً على الاتجاهات الجبرية، وشبه الجبرية (الاشعرية)، اي ان الايمان بالحسن والقبح العقليين، وان هناك عقلاً عملياً يدرك او يقرر مبادئ واحكاماً للواجبات والافعال، يستلزم رفض تقييد وتعطيل حرية الارادة الانسانية.

من هنا فالايمان بحرية الارادة كان اساساً من الاسس التي بنى البحث العقلي الكلامي نظامه عليها. والملاحظ ان الكلاميين لا يمكن ان يقصدوا من حرية الارادة مصادرة ضرورية لنظام العقل العملي ـ كما هو الحال لدى كنت ـ لاسباب:

الاول: ان بعض رجال مدرسة العقل ذهب الى ان حرية الارادة والاختيار الانساني مبدأ يدركه العقل بالضرورة، اي ان اثبات الحرية الانسانية امر بديهي لا يتطلب دليلاً، وبداهة هذه الحقيقة وحشرها مع المبادئ العقلية الضرورية لا يعني سوى ادراك العقل ادراكاً اولياً لحقيقة موضوعية كائنة، لا تتحدث عما يجب او لا يجب. اي ان بداهتها في العقل النظري سابقة او منفصلة عن بديهيات العقل العملي ومبادئه.

وقد لا تتعدى دعوى ـ ما نسب الى ـ ابي الحسين البصري في ضرورة وبداهة الحرية الانسانية ما ذهب اليه سائر رجال مدرسة العقل من الاستدلال على حرية الآدميين في افعالهم عبر الشهود الوجداني والوضوح العياني

للافعال الاختيارية، التي يمارسها الانسان. وهذا الوضوح يقرر حقيقة كائنة في الواقع، بغض النظر عما ينبغي وما لا ينبغي من الافعال.

الثاني: ان رجال مدرسة العقل يقررون بصراحة:

«لو كان تعالى هو الخالق والمحدث لافعال العباد، لادى هذا الاعتقاد الى ان لا يُعرف القديم اصلاً، لان طريق معرفته هو الاستدلال بفعله عليه. فاذا لم يثبت هذا القائل، في الشاهد، حاجة المحدَث الى محدِث، لم يمكنه حمل الغائب عليه فلا يمكنه ان يستدل على حاجة المحدثات التي يتعذر وقوعها من جهتنا على ان لها محدثا، فقد صح ان ذلك يمنع من معرفة القديم اصلا. فكيف يقال: انه الخالق لافعالهم، وكيف يصح اعتقاد فرع يؤدي الى هدم اصله؟»[1]

اي ان انكار حرية وارادة واختيار بني البشر واحداثهم لافعالهم يفضي الى تعطيل العقل النظري وسد ابواب الاستدلال على اثبات الواجب تعالى. ومن ثمَّ يضحي الايمان بحرية الارادة اساساً من اسس العقل النظري، ويكون جزءاً من هذا النظام.

نعم لو بقينا وما أسماه الدكتور عبد الكريم عثمان في «نظرية التكليف» برهان التكليف وبرهان التعارف، فسوف يكون اثبات الحرية ضرورة يفرضها الايمان باحكام العقل العملي، ومبادئ الحسن والقبح العقليين. اي سوف لا يكون لمدرسة العقل حقٌ ـ على اساس اشكالية هيوم

---

(١) المغني، ج٨، ص٢٢٣. بغض النظر عن سلامة استدلال القاضي عبد الجبار في هذا النص، فهو امر لا يؤثر على صحة ما نستنتجه على اساس النص.

ونظرية الطباطبائي ـ في اثبات الحرية كواقع، من خلال احكام الحسن والقبح وضرورة هذه الاحكام. بل تبقى الحرية اساساً افتراضياً ومصادرة، يقتضيها اليقين بأحكام العقل العملي.

نؤكد ان هذا الحق يسلب على اساس اشكالية هيوم ونظرية الطباطبائي؛ ذلك لان الحكيمين يذهبان الى اختلاف جوهري بين قضايا العقل العملي (التي تتحدث عما ينبغي ان يفعل)، وبين قضايا العقل النظري (التي تتحدث عما هو كائن). اما على اساس الاتجاه الذي يلغي الفارق الجوهري بين احكام العقل النظري واحكام العقل العملي، ويردهما الى اساس نظري واحد يتحدث «عما هو كائن» في النهاية. فالامر مختلف ـ لا اقل من وجهة نظر اصحاب هذا الاتجاه ـ، وقد المحنا في هذا البحث الى ما اشار اليه استاذنا الصدر من «تحويل القضية العملية الى قضية نظرية»!

* * *

اضاف «عمانوئيل كنت» مصادرتين الى «الحرية» على العقل العملي ان يصادر عليهما، وهما «الله» و«الخلود». اما الخلود فيمكننا ان نستوضح تسويغ المصادرة عليه من خلال النص التالي:

«التوافق التام للارادة مع القانون الاخلاقي هو القداسة، وهي كمال لا يقدر على بلوغه اي كائن عاقل في العالم المحسوس، في اية لحظة من لحظات وجوده، لا يمكن بلوغه الا في تقدمٍ مستمر الى غير نهاية نحو هذا التوافق التام، ووفقاً لمبادئ العقل المحض العملي، ولهذا من الضروري ان نقرَّ بوجود تقدمٍ عملي مثل هذا بوصفه موضوعاً حقيقياً

لارادتنا.

ومثل هذا التقدم اللامتناهي لا يكون ممكنا الا بافتراض وجود وشخصية للكائن العاقل باقين ابداً الى غير نهاية (وهذا ما يسمى خلود النفس)؛ اذن فان الخير الاسمى ليس ممكناً عملياً الا بافتراض خلود النفس، وتبعاً لذلك فان خلود النفس بوصفه لا ينفصل عن القانون الاخلاقي، هو مصادرة للعقل العملي المحض»[1].

اذن فانسجام الارادة مع القانون الاخلاقي واحكام الواجب هي الشرط الاساس لتحقيق الخير الاسمى، هذا الخير الذي هو موضوع الارادة وتشريعاتها، وهو موضوع لا تحده حدود، بل امر لا نهاية له. ومن هنا فتحقيقه لا يتم الا بافتراض تقدمٍ لا نهاية له لمسيرة الارادة، اي لا يتم الا بخلود الانسان.

ولكن هل يتسنى ان يكون الخير الاسمى ممكناً بالقانون الاخلاقي وحده؟ يرى كنت ان الخير الاسمى لا يكون ممكناً الا بافتراض وجود «الله»:

«لكن الكائن العاقل، الذي يفعل في العالم، ليس مع ذلك في نفس الوقت علة العالم والطبيعة. واذن فلا يوجد في القانون الاخلاقي ـ اي مبدأ للارتباط الضروري بين الاخلاقية والسعادة المناسبة لها، لدى كائن يؤلف جزءاً من العالم وبالتالي يعتمد على العالم ومن أجل هذا لا يمكنه بإرادته ان يكون علةً لتلك الطبيعة. ولا يمكن ـ بالنسبة الى سعادته ـ ان يجعل الطبيعة على اتفاق تام مع مبادئه العملية. ومع

(١) الاخلاق عند كنت، بدوي، ص ١٤٨.

ذلك تبقى المشكلة العملية للعقل المحض، اي في السعي الضروري نحو الخير الاسمى، نصادر مثل هذا الارتباط بوصفه ضرورياً، اذ علينا ان نسعى لتحقيق الخير الاسمى (الذي يجب ان يكون ممكناً).

وهكذا نحن نصادر على وجود علة لكل الطبيعة، متميزة من الطبيعة وشاملة لمبدأ هذا الارتباط، اي للانسجام الدقيق بين السعادة والاخلاقية. لكن هذه العلة العليا يجب ان تحتوي على مبدأ اتفاق الطبيعة ليس فقط مع قانون ارادة الكائنات العاقلة، بل وايضاً مع امتثال هذا القانون من حيث ان الكائنات العاقلة تجعل منه المبدأ الاعلى لتعيين ارادتهم، وبالتالي ليس فقط مع الاخلاق من حيث الشكل، بل وايضاً مع اخلاقيتهم بوصفها مبدأ معيِّنا، اي مع نيتهم الاخلاقية، واذن فالخير الاسمى ليس ممكناً في العالم الا من حيث اقرارنا بعلة عليا للطبيعة لها علية متفقة مع النية الاخلاقية ... فان المصادرة على امكان الخير الاسمى المستمد (من احسن عالم) هي في الوقت نفسه المصادرة على الحقيقة الفعلية لخير اسمى اول، هو وجود «الله»»[1].

حاولت ان اضع نص كَنْت في افضل صورة ممكنة، على اساس ما افهمه[2]، فجاءت كالتالي:

---

(١) المصدر السابق، ص ١٤٩ ـ ١٥٠.

(٢) لعل هناك من يذهب مذهباً آخر في فهم كَنْت واتجاهه في هذا البحث، كما يبدو من نص لـ«برتراند راسل» في كتابه «تاريخ الفلسفة الغربية» (الكتاب الثالث) ترجمة الشنيطي، ص٣٢٣، حيث يقول:

ان هناك حداً مطلوباً من السعادة يتطلبه اداء الواجب، اي ان اداء

«والاستخدام العملي للعقل ينمو نمواً مختصراً قرب نهاية (نقد العقل الخالص)، ونمواً ارحب في (نقد العقل العملي) ١٧٨٦ . والحجة تقول ان القانون الاخلاقي يتطلب العدالة اعني السعادة المتناسبة مع الفضيلة. والعناية الالهية وحدها هي التي يمكنها ان تضمن هذا، وواضح انها لم تضمنها في هذه الحياة. ومن ثم فهناك اله وحياة مستقبلة».

يسوغ لنا استبعاد فرضية هذا الفهم امران رئيسيان:

الاول: ان النص المتقدم يفترض اساساً واحداً لمصادرتي «الله» و «الخلود»، بينا يختلف اساس كل مصادرة في نصوص كنت، وقد تقدمت الاشارة الى ذلك.

الثاني: ان العدالة والسعادة المتناسبة مع الفضيلة في نص راسل تبدو وكأنها جزاء تضمنه العناية الالهية على ممارسة الفضيلة، ومن الواضح ان كنت استبعد استبعاداً كاملاً فكرة الجزاء والثواب من مذهبه الاخلاقي؛ لانها ـ حسب كنت ـ تلوث النية الاخلاقية، وتُخرج العمل الاخلاقي من دائرة طاعة الواجب السامي، وتضحي المصلحة اساساً من اسس العمل الاخلاقي.

على انه يمكننا تأييد وجهة نظرنا استناداً الى «جيمس كولينز»، حيث قرر في دراسته «الله في الفلسفة الحديثة»: «اما الحاجة الاخلاقية التي نشعر بها للتسليم بوجود الله، فيمكن اثباتها على نحو مباشر، او غير مباشر. ومنهج كانت غير المباشر هو ان يشير الى صلته بمصادرة اخرى هي مصادرة الخلود، وبالتالي صلتها ـ عن طريق الوساطة بالقانون الاخلاقي ... وسيخلو القانون الاخلاقي من كل معنى ان لم يكن ثمة كائن عاقل موجوداً حقاً يمكن ان تتجمع في رؤيته اللامتناهية جميع مراحل كفاح الانسان في تطلعه الى القداسة. ...

وثمة رابطة مباشرة ايضاً بين القانون الاخلاقي الاعتقاد في الله. ... ذلك ان الخير الاسمى يتألف من فضيلة اخلاقية او من استحقاق للسعادة هو الشطر الرئيسي من هذا الخير الاسمى، وسعادة فعلية تتناسب مع الفضيلة. غير ان السعادة تتوقف على انسجام مجرى الحوادث الطبيعية مع الارادة الاخلاقية. ولسنا نحن الذين خلقنا الطبيعة ... وعلى هذا فليس الاعتقاد في وجود الله اختياراً، بل هو مصادرة ضرورية مطلقة يضعها كل من يدرك سطوة الالزام الاخلاقي ...». راجع ص ٢٧٠ ـ ٢٧٢ الله في الفلسفة الحديثة، جيمس كولينز، ترجمة فؤاد كامل، مكتبة غريب ١٩٧٣.

الواجب يتوقف على حدٍ من الظروف الموضوعية التكوينية في عالم وجود الكائن العاقل، هذه الظروف التي لا تستطيع الارادة العاقلة ان تصنعها. ومن ثمَّ فبدون افتراض علة عليا للطبيعة تخلق الانسجام والارتباط بين السعادة والاخلاقية، وتكون هذه العلة ذاتها منسجمة تماماً مع النية الاخلاقية. اي ان يكون «الله» مثال الخير الاسمى، الساعي لتهيئة افضل الظروف الطبيعية «السعادة» لامتثال القانون الاخلاقي. وبدون هذا الافتراض لا يمكن ان نقر بامكانية تحقيق الخير الاسمى الذي هو موضوع الارادة واحكامها الاخلاقية.

اذا اردنا مقارنةً بين اتجاه كنت في مصادراته وبين موقف مدرسة العقل الكلامية منها نجد:

ان المتكلمين بنوا عقلهم العملي بعد الفراغ التام من اقامة البرهان ـ بغض النظر عن القيمة النظرية لهذا البرهان ـ على وجود «الله». هذا البرهان الذي تعذر على عقل كنت قبوله نظرياً، بل ذهب الى استحالة كل معرفة نظرية في مجال ما وراء الطبيعة، فوجود «الله» مسلمة من مسلمات العقل العملي في المدرسة الكلامية، بينا تمثل ضرورة عملية يصادر العقل العملي عليها في مدرسة كنت، فهي «مسلمة» عند الكلاميين، و «مصادرة» لدى كنت.

وحينما نتفحص مفهوم «الله» الذي صادر عليه كنت في نظام العقل العملي نجد: انه يقترب في حدود بيّنة مع التصور المعتزلي للالوهية؛ فهو يفعل كل الممكنات التي ترتبط بالرغبات والميول والدوافع الطبيعية ـ لدى

كنت ـ بغية ان تتلائم الطبيعة مع اداء الواجب، وهذا التصور الكنتي ان لم يكن متطابقاً تماماً مع جوهر قاعدة اللطف وفعل الاصلح لدى المعتزلة فهو قريب جداً منها من حيث النتيجة.

انما يختلفان في ان مدرسة العقل لا تصادر على وجود «الله»، بل تتخذ من وجوده مسلمة، اقامت البرهان على اثباتها، ويختلفان في طريقة نسبة ميزات الالوهية وتقريرها، يذهب كنت الى ان «الله» الذي يمثل الخير الاعلى، لا يمكن بدونه ان يتحقق موضوع الارادة، ويفقد العقل العملي مسوغ وجوده، لانه يتعذر عليه تحقيق موضوعه «الخير الاسمى»، ومن ثم فوجود «الله» ضرورة اخلاقية، هذا الأله الذي يفعل الخير تلقائياً.

بينا تذهب مدرسة العقل الى ان «اللطف» واجب عقلي تدركه العقول، وهو امر يجب ان يمارسه «الله»، لانه مستغنٍ عن مخالفة الواجب.

ان «كَنْت» لم يستطع ان يجد في العقل النظري امكانيةً على اثبات وجود «الله»، فضلاً عن اثبات استغناءه عن فعل القبيح. بل وجد الله وكماله وخيريته المحضة اللامتناهية ضرورة يفرضها العقل العملي، وبدون افتراض وجودها بما لها من صفات متعالية، تفقد الاخلاق والواجبات العملية مسوغاتها.

اما بالنسبة الى موضوع «الخلود» فالاختلاف بين مدرسة العقل الكلامية وبين اتجاه «كنت» ينحو منحىً آخر:

لقد دخل موضوع الخلود في لحمة العقل العملي عند مدرسة العقل الكلامية؛ فكان الثواب والعقاب، اللذان يشكلان مظهراً من مظاهر

الخلود، جزءاً من تعريف «الواجب»[1]، فالواجب عند المتكلمين هو ما يستحق فاعله الثواب ويقتضي تاركه العقاب. وهم يعنون من الثواب والعقاب ما يقع جزاءً للاعمال يوم تقوم الساعة، اي ان الخلود مفهوم يصادر عليه العقل العملي الكلامي في تعريف الواجب؛ نعم يصادر عليه في التعريف، لانه لم يقدم - حتى لحظة البحث في الحسن والقبح العقليين - دليلاً عقلياً على اثبات البعث والخلود، انما ينطلق من جو النصوص الاسلامية التي تؤكد هذه الحقيقة.

لكن المتكلمين لم يبرحوا ميدان العقل العملي، دون محاولة اثبات الخلود والاستدلال عليه. نلمح بذور هذه المحاولة في قائمة المبادئ الاولية، حيث تضمنت هذه القائمة المبدأ الذي يقرر: «**وجوب اعتقاد الفضل من المحسن والمسيء**». هذا المبدأ الذي شكّل - حسب اعتقادي - الاساس التصوري لاثبات ضرورة الجزاء ووجوب اعادة المكلفين وحسابهم، في افق مدرسة العقل الكلامية؛ اذ لم يستخدم مبدأ وجوب تفضيل المحسن على المسيء في اثبات المتكلمين لضرورة الجزاء ووجوب الاعادة، بل اعتمدوا قاعدة اللطف - كما تقدمت الاشارة الى ذلك في بحث «وجوب الثواب والعقاب». -

(١) على ان لدينا ملاحظة ينبغي تسجيلها هنا الى جانب الملاحظات التي عرضناها في الفقرة (٥)؛ حيث ناقشنا معطيات مدرسة العقل على الطريقة الكلامية، وملاحظتنا هي:
ان مدرسة العقل الكلامية عرّفت «الواجب» باستحقاق الثواب والعقاب، ثم اكدت ان الثواب والعقاب واجبات، ينبغي بحكم قواعد العقل العملي فعلهما. ومن هنا يصبح تعريف الواجب تعريفاً دورياً، يفضي الى تسلسل، ويرتد الى ما لا نهاية؛ اذ عرفنا الواجب بانه ما يستحق الثواب والعقاب عليه، وقررنا ان هذا الاستحقاق بنفسه واجب ايضاً. فيكون معنى وجوب الثواب والعقاب، ما يجب الثواب والعقاب عليه!

كاساس تصديقي لهذا الاثبات.

على اي حال اتكأ اثبات مدرسة العقل لموضوع الخلود على ثلاثة اسس: «النص، العقل النظري، العقل العملي»، مع اختلافٍ في مساحة الافادة من الاساسين الاولين. انطلق هذا الاثبات من اثبات «الفناء»، كمصير حتمي، يؤول اليه وجود عالم الامكان. وقد اتجه بعض متكلمي مدرسة العقل الى اعتماد العقل كاداة صالحة لاثبات حتمية الفناء، بينا حصر القاضي عبد الجبار اداة اثبات «الفناء» بالسمع، مقرراً عدم امكانية العقل على القول الفصل في هذا الموضوع.

ثم ان هذا العالم الآيل للفناء بما فيه من ارادات عاقلة مخلوق من مخلوقات «الله»، وقد حمّل الله تعالى هذه الارادات العاقلة تكاليفاً ومسؤوليات، وقرر لها احكاماً وواجبات. ومن هنا يطرح فرض «الاعادة» بعد «الفناء»، حيث يأتي دور العقل العملي.

نعم تقرر مدرسة العقل الكلامية وجوب الاعادة، انطلاقاً من احكام الواجب العقلي وقانون الحسن والقبح. اعادة المكلفين الى ساحة الجزاء، ليستوفي المحسن ثوابه ويلقي المسيء عقابه. ثم ان الثواب والعقاب كجزاء على امتثال او مخالفة الواجبات والتكاليف يجب - بحكم قوانين الحسن والقبح - ان يكون دائماً خالداً، من وجهة نظر الاتجاه العام لمتكلمي المعتزلة.

تلاحظ اختلافاً اساسياً بين افق المتكلمين وافق كَنْت في طرح قضية «الخلود». فالمتكلمون انطلقوا من مبدأ الثواب والعقاب، كاساس من

الاسس التي اعتمدوها في نظام العقل العملي، لاثبات وجوب «الخلود».

بينا استبعد كَنْت فكرة الثواب والعقاب استبعاداً حاسماً من نظام العقل العملي؛ لانه وجد في الثواب والعقاب ما يفسد النية الاخلاقية، ويُخضع اداء الواجب لاعتبارات مادية نفعية، وهذا يعني اخراج احكام العقل العملي من دائرة العقلانية ـ حسب كنت ـ وحشرها في اطار عالم المنفعة، الذي هو ميدان تجريبي حسي بطبعه.

ثم هناك اختلاف اساسي آخر، فقد لاحظنا مدى تمسك كَنْت باشكالية هيوم كاساسٍ معرفي، لا يجيز اثبات اي قضية نظرية في ضوء احكام الواجب ومقولات العقل العملي. ومن هنا اضطر الى اتخاذ «الخلود» مصادرة، بحكم ضرورتها العملية. بل لم يسمح باطلاق سمة المعرفة على هذه المصادرات، واكتفى بوسمها «ضرورات عملية»، يتطلبها نظام العقل العملي ونظرية الاخلاق.

بينا قرر المتكلمون بصراحة اثبات «الخلود»، كحكم من احكام ما يجب ان يكون، وما ينبغي ان تقوم به العلة الاولى، والخالق المكلِّف؛ اذ تجب اعادة الفانيات ليتم الجزاء، الذي هو ثمرة التكليف، جزاءً دائماً خالداً.

نعم يتفق كَنْت ومدرسة العقل الكلامية على ان «الخلود» جزء من بنية العقل العملي. غير ان المتكلمين بحثوا في الخلود، بعد ان فرغوا من اثبات وجود العلة الاولى والكمال المطلق، فجاء «الخلود» واجباً عملياً وضرورة اخلاقية، يحققها المكلِّف «الله»، بوصفه «العادل» الذي لا يرتكب ما يتنافى

والواجب، بينما افترض كَنْت «الخلود» كحقيقة ماورائية، ومن ثمَّ لا يمكن اثباتها ـ حسب كَنْت ـ كسائر الحقائق الميتافيزيقية اثباتاً برهانياً، ولكن بدون افتراض «الخلود» لا يمكن تحقيق موضوع الارادة، والغاية من احكامها العملية، التي هي «الخير الاسمى». لان العالم المحسوس ليس عالم التوافق التام بين الارادة والقانون الاخلاقي.

ثم ان هذا الخير الاسمى الذي لا يتحقق الا بخلود النفس الانسانية لا يكون ممكناً ما لم نفترض علة عليا، تعمل في الكون لتحقيق التوافق التام بين الارادة والقانون الاخلاقي «القداسة والعصمة»، فتجعل من الظروف الموضوعية للكائن العاقل ما يحقق الانسجام الدقيق بين السعادة والاخلاقية.

لقد اختلف تسلسل تفكير المدرستين، ولعل ذلك يعود بالدرجة الاولى الى ان كَنْت لم يستطع ان يعمم احكام الواجب على الخير الاسمى «الله»، بل تصوره حقيقة نظرية، لا يصح حمل الواجبات عليها، بل تعمل الخير تلقائياً.

* * *

على اساس المصادرات المتقدمة، وفي ضوء القوانين الاساسية الشكلية للعقل العملي المحض، انتقل كَنْت الى تحديد مذهب الفضيلة، ورسم شريعته الاخلاقية. ومذهب الفضيلة لدى كَنْت استهدف رسم التطبيقات، التي يتسنى بها تنفيذ القانون الاخلاقي، اي تحديد الواجبات العملية في ضوء مبادئ العقل العملي المحض. فالواجبات التي يرسمها مذهب الفضيلة ليست

مستنبطة من القانون الشكلي للعقل المحض، انما تتحدد في عالم الخبرة وفق قانون العقل المحض، كمعيارٍ لها[1].

نحاول هنا استعراض بعض الوان الواجبات، التي قررها كَنْت في ضوء مذهبه التشريعي، نعم مذهب تشريعي، اذ سعى كَنْت في آخر بحوثه الاخلاقية نحو تشريع الواجب وقوانينه القبلية، اي حاول الانتقال بمبادئ العقل العملي المحض الى ساحة السلوك الانساني، ليقرر في ضوء تلك المبادئ ما يتطابق منه مع الفضيلة والاخلاق وما لا يتطابق معها. اتجه نحو الافعال:

الانتحار، السكر، الغيبة، السخرية، الكبرياء، عرفان الجميل، التعاطف، البخل، الحسد ...

نأخذ باستعراض بعض ما قرره كَنْت من نماذج للرذيلة والفضيلة، وما يتقرر من واجباتٍ عملية في ضوء ذلك. ثم نقارن مقارنة سريعة بين اتجاه كَنْت في مذهب الفضيلة، وبين الاتجاه العام لمدرسة العقل الكلامية. لننتقل مباشرة الى وقفة نقدية لاهم الاسس التي يلزم معالجتها من وجهة نظر بحثنا:

الانتحار:

ان قضاء الانسان في شخصه على الذات الفاعلة للاخلاقية معناه ان يطرد من العالم الاخلاقية في وجوده هو، بينما هو غاية في ذاته؛ ولهذا فان تصرفه في ذاته من اجل غاية معيّنة وكانها مجرد وسيلة يعني: الحط من قدر

(١) كانت، فردريك كابلستون، ترجمة منوجهر بزرگمهر، ص ١٨٥.

الانسانية في شخصه الذي اوكلت اليه المحافظة على الانسان بوصفه غاية[1].

اذن يضحي الانتحار في ضوء قانون الواجب ـ حسب كَنْت ـ رذيلة. لكنه على اي حال فعل من الافعال الانسانية، والافعال الانسانية في عالم تحققها يستحيل تجريدها والحكم المطلق عليها؛ لان السمات تشتبك على الافعال، فالانتحار فيه شجاعة وجرأة، وتلازمه نية قد تكون نبيلة احياناً، ويرتبط بتقدير الفاعل ودرجة وعيه ...

في هذا الضوء يطرح كَنْت اسئلةً بعد تقريره لرذيلة الانتحار، اطلق عليها اسئلة الفتاوى[2]. واجد من وجهة نظري الاصطلاحية ـ على الاقل ـ ان هذا الاصطلاح اصاب هدفاً منهجياً، اي اصطلاح (اسئلة الفتاوى)؛ اذ الاستفهام عن الموقف من الافعال الانسانية في عالم تحققها وفعليتها لا يُجاب عليه عبر احكام العقل الخالص، بل الاجابة على هذه الاسئلة وظيفة المفتين ومسؤولية التشريع. والاسئلة هي:

● هل يعد انتحاراً ان يندفع المرء الى موتٍ محقق، من اجل انقاذ الوطن؟

●● هل ينبغي ان نعد الاستشهاد الارادي، الذي يقوم في التضحية بالنفس من اجل خلاص الانسانية بعامة، فعلاً بطولياً مثل السابق؟

●●● هل يجوز ان نستبق بالانتحار اعداماً ظالماً يأمر به الحاكم؟

●●●● هل تعد جريمة ان يكون سلطان، مات منذ قليل، قد حمل معه سماً شديداً، حتى لا يضطر ـ لو وقع في أسر العدو ـ ان يقبل شروطاً لفدائه

---

(١) الاخلاق عند كَنْت، بدوي، ص ١٨٤.

(٢) questions casuistiques، المصدر نفسه، ص ١٨٥.

فادحةً لوطنه؟ ألا يمكن ان ننسب اليه هذه النية، دون ان يكون من الضروري ان نرى في ذلك مجرد كبرياء؟

●●●●● هل يجوز التطعيم، علماً بان من يُطَعّم يجازف بفقدان حياته، على اساس ان التطعيم ليس مضمون النتيجة، وان كان قد سمح لنفسه بان يطعم من اجل المحافظة على حياته؟

السُكر:

يعد كَنْت السكر وذهاب الوعي بالافراط في شرب الخمر والافيون وما شابههما انتهاكاً لواجب الانسان نحو ذاته. لان السكر اقدام على تجريد الانسان نفسه من امتياز كونه كائناً اخلاقياً، مما يعني ان قواعد افعاله الارادية لا تتفق مع مكانة الانسانية في شخصه. لانه بالسكر يلغي حريته الداخلية، ويضحي العوبة بيد الاهواء والميول.

نلاحظ ان كَنْت حاول تحديد هذه الرذيلة، وتصنيفها على قائمة الممارسات اللاخلاقية، حاول ذلك على اساس قوانين العقل المحض، التي تقدم ذكرها حسب كَنْت. اي اتخذ من قانون العقل المحض معياراً للحكم على الممارسة، ولم يكن قبح الممارسة مستنبطاً من هذه القوانين.

لكنه يعقّب على اي حالٍ باسئلة (فتاوى) ايضاً:

● ألا يمكن السماح باستعمال الخمر استعمالاً قريباً من السكر، ما دام ينعش المناقشات في المجتمعات ويدعو القلوب الى الانفتاح؟

●● هل يمكن ان نعترف للخمر بالفضل في تحقيق ما مجّده هوراس في كاتون القديم حين قال انه «**يروى ان كانون القديم هو نفسه كان كثيراً ما يُلهب**

فضيلته بالخمر الصافية eius incalint mero؟»[1]

الاحسان:

الاحسان الى البائسين هو قاعدة المصلحة المشتركة، وهو واجب كلي على الناس جميعاً؛ اذ لو اعلن الانسان ان قاعدته انه لا يرغب مساعدة الاخرين حين يكونون بائسين، اي ان يجعل من قاعدته هذه قانوناً كلياً للترخص، فانه سوف يشرّع عدم مساعدته اذا وقع في شقاء، او يعطي الحق للغير في عدم مساعدته على الاقل، وهذا يعني ان هذه القاعدة لو صارت قانوناً كلياً فانها ستناقض نفسها بنفسها، اي انها ستتنافى مع الواجب.

ثم يقدم كَنْت وصايا للمحسنين، احسست برغبة نقلها للقارئ الكريم، لما استشعرته من اقتراب هذا المفكر الكبير مما ورثنا من وصايا اهل بيت الفضيلة، والحق والعدل في تاريخ حضارتنا الاسلامية. يقرر كَنْت ان المحسن حينما يريد ان يفرض التزاماً على المحسن اليه فسوف يفقد احسانه المعنى الصحيح للاحسان. بل على المحسن ان يبدو وقد ناله شرف قبول الغير لاحسانه. والافضل له ان يفعل الاحسان سراً تماماً[2]. وهكذا يبدو كَنْت وكأنه يتحدث على لسان علي ابن ابي طالب عليه السلام وجعفر بن محمد الصادق عليه السلام.

على اي حال يطرح كَنْت اسئلة فتاوى حول موضوع الاحسان ايضاً:

- الى اي مدى يجب ان يستعمل الانسان موارده لبذل الاحسان

---

(١) المصدر السابق، ص ١٩٠.

(٢) المصدر السابق، ص ٢٠٨.

للاخرين؟

والجواب: طبعاً ليس الى الحد الذي يصبح هو فيه بدوره في حاجة الى احسان الآخرين اليه.

•• ما قيمة الاحسان الصادر عن يد تعالج سكرات الموت (بالوصية ساعة ترك الحياة)؟

••• الحاكم الذي يخوّل له قانون الدولة ان يعتقل مَنْ يشاء: هل يُعدُ احساناً منه الا يمارس هذا الحق؟ وهل يُعدُ من الاحسان الا يضرب السيد عبده بينما من حقه ذلك بحسب نظام الرق؟

والجواب: بالنفي قطعاً في كلتا الحالتين، لان الحرية واحترام الشخص الانساني في الغير حقان اصيلان للانسان بما هو انسان، ولا يجوز حرمان انسان منهما تحت اي تشريع[1].

* * *

عند هذه النقطة من البحث احاول ان ابدأ بطرح استفهامات وملاحظات حول معطيات «العقل العملي لدى كَنْت»:

هناك ثلاثة معالم جلية في نظام العقل العملي لدى عمانوئيل كَنْت:

الاول ـ تمحيص العقل المحض، ومحاولة استخراج مبادئه ومنطلقاته.

الثاني ـ المصادرات الضرورية للعقل المحض.

الثالث ـ اتخاذ العقل المحض مشرعاً اخلاقياً.

اتابع هذه المعالم في محاولة نقد نظام العقل العملي لدى كَنْت، ساعياً

---

(١) المصدر السابق، ص ٢٠٩.

ان يكون نقداً عقلياً مؤسساً، ينصب على صميم العقل واساسيات البحث فيه، ويتجنب الخوض في ما هو هامشي من الملاحظات. ومن ثم ابدأ بالمعلَم الاول:

تمحيص العقل المحض ومحاولة استخراج مبادئه ومنطلقاته

ابدأ قراءتي لهذا المعلَم من فكر كَنْت بالاستفهام التالي:

ما هي المنطلقات والخلفيات التي اعتمدها كَنْت في تمحيص ونقد العقل العملي؟

لم يكن نقد العقل العملي مشروعاً مستقلاً في فلسفة كَنْت، بل جاء جزءاً من مشروعٍ نقدي شامل للعقل الانساني الواحد. أفضى بصاحبه الى نظرية في المعرفة الانسانية، تحددت في ضوئها فلسفة العلم لدى كَنْت، ورسم مصير اهم المشكلات الفلسفية على هدي معالمها. ومن ثم يضحي فحص مشروع كَنْت النقدي، وما افضى اليه من نظرية في المعرفة هو الملاذ المعقول للباحث، بغية الوقوف على منطلقات وخلفيات الرجل في نقده للعقل العملي.

وانّى لنا من فحص مشروع كَنْت النقدي، عبر هذا الهامش من البحث! اذ يتطلب هذا الفحص قراءة تاريخية لتطورين، تطور الحكمة الحديثة في اوربا والتيارات التي تعامل وتأثر بها كَنْت، وتطور الحكمة لدى كَنْت نفسه، ويتطلب ايضاً قراءةً لاهم انجازات كَنْت «نقد العقل النظري». ولكن يمكننا ان نضع بين يدي القاريء ما استخلصناه من اسس رئيسية في مشروع كَنْت النقدي، والتي لعبت دوراً مباشراً في بنية العقل العملي لدى عمانوئيل كَنْت.

عكف كَنْت في مشروعه النقدي على «نقد العقل»، اي تحديد ميدانه

وصلاحياته ودوره في المعرفة الانسانية. وكان «تمييز ما هو قبلي عما هو بعدي» اداة رئيسية في المشروع النقدي، ومحصلة تكونت في ضوئها نظرية المعرفة النقدية. لقد ساق الصراع الحاد بين المذهبين العقلي والتجريبي في المعرفة البشرية عقل كَنْت الى تمحيص ما هو تجريبي عما هو عقلي في ما ينتهي اليه العقل الانساني من نتائج واحكام، وما يتوفر عليه من معطيات.

وحينما فرغ كَنْت من نقد العقل النظري المحض، حيث ينمو الاستخدام العملي للعقل نمواً مختصراً قرب نهاية «نقد العقل الخالص» ـ حسب راسل ـ انتقل الى اثراء البحث في العقل العملي المحض ونقده، فخصص تمهيداً لتأسيس مبادئه. وعندما يعكف الباحث على قراءة «تأسيس ميتافيزيقا الاخلاق» يلمس بوضوح ان القبلية والبعدية «العقلي الخالص والتجريبي» ليست اداة في تمييز احكام العقل العملي فحسب. بل هي المقياس النهائي، الذي اعتمده كَنْت في تحديد «الاخلاق» هويةً وأُسساً وشرعة[1].

لقد انتهى كَنْت في نقد العقل النظري الخالص الى ان هناك مبادئ قبلية صادرة عن العقل المحض، دون استعانة بملاحظة او تجربة، وهذه المبادئ هي التي تكوّن سدى لحمة المعرفة الانسانية، اي ان تأليف وصورة المعرفة الانسانية امر متعذر، دون هذه المبادئ، القائمة في العقل الخالص. وفي

(١) اطلعت اخيراً على «اسس ميتافيزيقا الاخلاق» بترجمة الدكتور محمد فتحي الشنيطي. وقمت بمقارنة ما نقلته عن الدكتور بدوي مع هذه الترجمة، فوجدت ان هناك تطابقاً في المضمون، على ان اداء الدكتور بدوي في المواضع التي لاحظتها اكثر وضوحاً.

حدود العقل النظري يمكن لدارسي كَنْت ان يقرروا ان هذه النتيجة تمثل ثمرة من ثمار النقد الفلسفي للعقل الانساني، وليست خلفية حملها كَنْت، قبل فحصه للعقل وامكاناته. لكن تصديق مثل هذا التقرير بشأن نقد كَنْت للعقل العملي امرٌ في غاية الصعوبة.

اجل لقد قرر كَنْت قبل ان يفحص العقل العملي ان مقولات هذا العقل لا يصح ان تكون الا قبيلة «عقلية محضة». وقد اقام هذا التقرير على قاعدة مسوغات ناقشها في تأسيس ميتافيزيقا الاخلاق. وقبل ان نتابع هذه المسوغات علينا ان نستوضح مفهوم القبيلة في نظام كَنْت المعرفي. لنلاحظ ما جاء بقلم كَنْت في مقدمة الطبعة الثانية لنقد العقل النظري:

«سنقصد بقولنا: «معارف قبلية» لا تلك التي لا تستمد من هذه التجربة او تلك، بل تلك التي هي مستقلة عن التجربة او تلك التي لا تكون ممكنة الا بعدياً aposteriori، اعني بواسطة التجربة. لكن من بين المعارف تسمى محضةً تلك التي لم تمتزج باي شيء تجريبي. مثلاً هذه القضية: كل تغير له علة ـ هي قضية قبلية، لكنها ليست محضة مع ذلك، لان التغير تصور لا يمكن استخلاصه الا من التجربة»[1].

اذن؛ اراد كَنت من «القبلي المحض» و«العقل المحض» مجموعة التصورات والاحكام التحليلية والتركيبية، التي لا تستند على اي عنصر تجريبي. فهي تلك التصورات والتصديقات التي تنبثق من العقل الخالص، دون اي سند من الحس والتجربة. اي الصور والاحكام التي يمكن ان تدركها

---

(١) آمانوئيل كَنْت، بدوي، ص ١٧٥.

كل العقـول، حتى تلك العـقـول التي لا يمونهـا الحس والتجربة البـشـرية بمعطياتهما.

اراد كنت منذ البدء في تأسيس ميتافيزيقا الاخلاق ان تكون احكام العقل العملي قبلية عقلية محضة. فاذا كان هناك ثمة من اخلاق ـ حسب كنت ـ فلابد ان تستند الى مبادئ العقل الخالص. لقد قرر صاحبنا هذه الحقيقة، ثم عكف على البحث عن امكانية الاحكام التركيبية العملية القبلية، فاحصاً قدرة العقل الانساني في التوفر على مثل هذه الاحكام. الا ان تقرير كنت وارادته لتكون احكام العقل العملي قبلية محضة استندت الى مسوغات، لابد من فحصها والوقوف عندها.

ابتدأ كنت تأسيسه لميتافيزيقيا الاخلاق برفضٍ حاسم لمذاهب الاخلاق الرئيسية: «مذهب السعادة»، «مذهب اللذة والمنفعة»، «مذهب الكمال». وقد اقام رده لمذهب السعادة على اساس ان الطبيعة «العناية الالهية ـ كما فسرها دلبوس في هامش تعليقه على نص كنت في هذا الموضع» تمضي في خلقها نحو غايات، وهذه الغايات يمكن الحكم عليها بالصحة والخطأ. هذا هو الاساس الاول، اما الاساس الثاني فهو ان خلق العقل الانساني لغاية تحقيق السعادة عمل خاطئ، لان الغريزة كعضوٍ في التكوين الانساني ادق وافضل لتحقيق هذه الوظيفة.

ثم يقرر بحسمٍ واضح:

«وفي كلمة واحدة، ينبغي للطبيعة ان تمنع العقل من اقتحام مجال العرف العملي، وبان يكون له الادعاء باضوائه الخافتة في تصور خطة

السعادة والوسائل التي تحقق بها. ينبغي للطبيعة ان يقع اختيارها على غير العقل، لا في الغايات فحسب، بل وفي الوسائل ايضاً. فبصيرة حكيمة تعهد بهذه الغايات والوسائل معا وببساطة الى الغريزة»[1]

نلاحظ ان «الغائية» في الخلق هي اساس قبلي لاستعلام المبادئ القبلية للعقل العملي. وقد مهّد كنت لهذا الاساس في نقد العقل النظري، ليتخذ موضعه في «نقد ملكة الحكم» بوصفه خطة مثالية لفهم العالم[2]. ولا يسعنا هنا ان نتابع دراسة وتمحيص هذا الاساس، لان مثل هذه المتابعة تستدعي درساً مستقلاً، مضافاً الى انها ستشتت متابعتنا الراهنة. بل نقتصر على تمحيص الاساس الثاني المترتب على «الغائية»، والقائل: **«ان خلق العقل الانساني لغاية تحقيق السعادة عمل خاطئ»**.

اشير اولاً بغية التنبيه والبدء باثارة الاشكالات التي تعترض هذا الاساس

---

(١) يحسن بنا هنا ان ننقل النص الكامل لتعليقة «فيكتور دلبوس» على ما جاء في هذه الفقرة، لنطلع على لون من العناصر التي اثّرت على اتجاهات كنت وساهمت في صياغة نظرياته، يقول «دلبوس»: «تلك فضية من القضايا التي ينفصل بها «كانت» عن هذه الفلسفة المدعاة فلسفة الانوار Aufklaerung التي كان «وولف» مؤسساً لها، والتي انتشرت في المانيا في غضون فترة طويلة من القرن ١٨. وتبعا لهذه الفلسفة: يلزم من امتلاك العقل لمقاليد الامور، ان تكون نتيجة ذلك سعادة عظيمة بين الناس. ولقد ذهب «روسو» على العكس من هذا، كما نعلم، الى ان الانسان بتخليه عن حالة الطبيعة ليسير في طرق المدنية، قد صار بائساً مادياً واخلاقياً. وتحت هذا التأثير لروسو الذي التقى مع تأثير النزعات المسيحية، يزعم «كانت» ان العقل لا يستطيع التدخل في عمل الانسانية الا اذا وقف في وجه الغرائز الطبيعية، وتصدى للسعادة التي تعد بها وتضمنها هذه الغرائز». راجع: اسس ميتافيزيقا الاخلاق، ترجمة الشنيطي، ص ٥٦ ـ ٥٧.

(٢) راجع المصدر السابق، ص ٥٥، تعليقة دلبوس (١).

الى: ان رجال الحكمة العقلية، كانوا اكثر اهتماماً واعمق تصديقاً بالغائية من كنت، حيث جاءت جزءاً اساسياً من منظومة العقل النظري لدى هؤلاء الحكماء، وتلوّنت رؤيتهم الكونية بالغائية اداةً ونتيجة. ورغم ذلك لم يروا ما رآه كنت من ان اسناد تحقيق السعادة الاخلاقية الى العقل عمل خاطئ، بل كانت اصل نظريتهم قائمة على اساس دعوى اسناد تحقيق السعادة الى العقل الانساني.

ونحن حينما نحاول تمحيص الاساس الثاني الذي طرحه «كنت» في النقض على مذهب السعادة «**ان اسناد تحقيق السعادة الى العقل عمل خاطئ**» نجد: ان هذا الحكم لا يتعدى دعوى وجود مبادئ قبلية قائمة في العقل المحض تحدد طبيعة الواجب الاخلاقي؛ ولا يضاح هذه الفكرة نقول:

ان كنت حينما يقرر ان الغريزة ادق في تحقيق مطلب السعادة لا يلغي دور العقل في هذه العملية تماماً. بل يقول: «**فاذا كان هذا المخلوق ينعم بنصيب من العقل كموهبة له، لوجب الا يخدمه العقل الا بتأملاته في الاستعدادات السعيدة للطبيعة، والاعجاب بها، والاستمتاع بذلك والتحدث بافضال الله ونعمه**»[1] فمذهب السعادة يتطلب دوراً للعقل، العقل الذي يوازن ويكتشف. بينا يريد كنت من العقل العقل الحاكم الصاد عن الغريزة، الذي يرسم الحق ويحقق الاخلاقية النقية. والحق والاخلاقية النقية التي يقصدهما كَنْت لايمكن التوفر عليهما عبر العقل بملكاته التي يتطلبها مذهب

(١) المصدر السابق، ص ٥٦.

السعادة، بل لا يمكن التوفر عليهما الا عبر العقل المحض والآمر المطلق، وهذه هي اصل دعوى الفريقين، ومن ثمّ يضحي استدلال كنت مصادرة على المطلوب.

هذا اذا ذهبنا الى ان حكماء «مذهب السعادة» منذ أرسطو حتى متأخري فلاسفة الاخلاق، الذين يتبنون السعادة الاخلاقية مذهباً ـ يعطلون في مذهبهم دور العقل الاولي، ولا يتبنون اياً من المبادئ الاولية، كاساس في تطلعهم للسعادة الاخلاقية.

* * *

نعود الىٰ نهج كَنْت في استخلاص المبادئ المحضة للعقل العملي، لنلاحظ ان مفهوم «الخير» و «الخير الاسمى» اللذين ابتدأ كَنْت بطرحهما، لم يغيبا عن نظام العقل العملي في الفلسفة النقدية حتىٰ نهايتها. وقد اشرت فيما تقدم الى ان الخير والخير الاسمىٰ فُسرا لاحقاً في نظام العقل العملي النقدي بالتطابق بين الارادة والواجب والتطابق التام بينهما. ومن ثمّ يكون مفهوم «الواجب» و «الامر المطلق» هو المفهوم الاعلى المستخلص من العقل المحض في فلسفة كَنْت. ويكون مفهوم الخير والخير الاسمى وغيرهما من المفاهيم مفاهيماً لاحقة، تتحدد وفقاً لمفهوم «الواجب»، وتُطلق على اساس تطابق الفعل مع الواجب.

نلاحظ في هذا الضوء اختلافاً بين أفقي مدرسة العقل الكلامية ومدرسة كَنْت، تلتقي على اساسه الاخيرة مع المدرسة الاشعرية. فالاشاعرة يقررون ان الخير والحسن (وكل المفاهيم العلوية، التي تُفترض لسلوك

الآدميين) تتحدد على اساس الواجب. فالامر الالهي والنهي الالهي هو الذي يشكل قاعدة السلوك؛ ولانه امر الهي فهو خير وحسن. والحال كذلك بالنسبة الى كَنْت فالخير والخير الاسمى يتحددان وفق الواجب، لكنه واجب عقلي عند فيلسوف النقدية. ومن هنا يفترق كَنْت عن مدرسة العقل الكلامية، فالاتجاه العام للمعتزلة يرى ان «الواجب» ينصب على الافعال لحسنها الذاتي او لوجوه واعتبارات تفرض هذا الحسن؛ ومن ثمَّ فالخير والحسن مفاهيم يتقرر الواجب في ضوءها.

تُثار امام درس كَنْت عند هذه النقطة من البحث اشكالية مفادها: اذا كان ما هو خير يتحدد وفقاً لمفهوم الواجب، فكيف بالمصادرة على مفهوم الخير الاسمى؟ لقد اتخذ كَنْت «الخلود» مصادرة، يتخذها العقل العملي وقد فسر الداعي لاقامة هذه المصادرة بان تحقيق الخير الاسمى في العالم هو الموضوع الضروري للارادة التي يمكن ان تتعيّن بالقانون الاخلاقي. ومن هنا نتساءل: كيف صح ان يكون الخير الاسمى نتيجة، وانه التطابق التام بين الارادة والقانون الاخلاقي، وان يكون مصادرة يتخذها العقل العملي فيما يقرر من قانون اخلاقي؟

لقد كان كَنْت مصراً على تفسير الخير الاسمىٰ ـ حتى في مصادرته ـ بانه التطابق التام بين الارادة والقانون الاخلاقي، فهل يصلح هذا الاصرار لكي يكون مخرجاً من الاشكالية؟ لعلنا نتجاوز هذه الاشكالية بصياغتها الفعلية، لنضعها في اطار اوفق لسياق بحثنا، فنقول:

هل حكم العقل بالواجب او اكتشافه له يتم في معزلٍ عن ادراكه لما هو

خير وكمال (او اي من المفاهيم التي يمكن عدّها مفاهيما علوية)؟ يبدو ان الاجابة على هذا الاستفهام تتطلب رعايةً لاصول منطق المعرفة، لم تتوفر عليها النظريات الاخلاقية (العقلية منها علىٰ الاقل)؛

ان احكام الواجب ليست جزءً تحليلياً من مفهوم الخير والكمال، هذه المفاهيم التي لا يصح ان تكون تركيبية، مادمنا قد افترضنا لها البداهة والوضوح الاولي. وما دام مفهوم (الخير والكمال) بسيطاً اولياً تعذر على البحث العقلي ان يدّعي استنباط اي حكم من احكام الواجب منه، بل تعذر اشتقاق اي مفهوم آخر منه.

اضف الىٰ ذلك ان الخير والكمال وكل التصورات العامة التي تقع علىٰ نهجها كمفهوم الواجب، او احكام الواجب اذا ادعينا لها البداهة بنفسها لا تخضع لسلم ونظام ترتبي ببداهة العقل. اي ان الكمال والخير والواجب واحكام الواجب لا تتوفر على سلم يرتب درجات ادراكها بالعقل الاولي البديهي.

من هنا فمنطق البحث يفرض احالة الاجابة على الاستفهام المطروح فيما تقدم على لون آخر من البحث. البحث الذي يستطيع ان يتابع ولادة هذه المفاهيم في الذهن البشري متابعة استقرائية، وتبقىٰ امام القول الحاسم في هذا المجال مشكلات البحث التجريبي، بما فيها مشكلة الاستقراء ذاتها. وعلى هذا الاساس تضحي كل الدعاوي بشأن اسبقية مفهوم الخير والكمال على احكام الواجب او ترتبها عليها مجرد فروض تتطلب الاختبار والتأييد، وتدخل في اطار الدراسات الانسانية بمفهومها الخاص.

لكن كَنْت استعان بفكرة «الواجب» لايضاح طبيعة (الارادة الخيرة)، وقرر ان الارادة التي تعمل وفقاً للواجب هي الارادة الخيرة، ثم انتهىٰ الى تقييد الارادة بالانسانية؛ واستند في هذا التقييد الى ان الارادة الكاملة (التي هي الارادة الالهية) ارادة خيرة تماماً، لكنها لا تفعل اداءً للواجب، لان فكرة الواجب امام الفعل تعني ان هناك ما ينبغي التغلب عليه من ميول ورغبات تقف عائقاً امام اداء الفعل الواجب، بينا تمارس الارادة الخيرة الكاملة افعالها تلقاء نفسها، وبدون اي عارض، اي انها تفعل الخير بذاتها ولذاتها. واذا اخذنا بنظر الاعتبار ان فكرة الارادة الخيرة الكاملة «الله» جاءت مصادرة من مصادرات العقل العملي في نظام كَنْت، يتضح بجلاء ان مفهوم الخير في فلسفة كنت، يحتل الاسبقية على مفهوم الواجب.

وحينئذٍ تثار مشكلة التهافت «الدور» في تعريف الواجب؛ اذ بناء على أسبقية مفهوم «الخير» سوف يكون القانون الاخلاقي معرَّفاً بالخير، اي سوف يحكم العقل بما يتطابق مع فكرة الخير، ويكون ما هو اخلاقي وواجب عبارة عما هو خير في ذاته، وهذا يعني اللقاء التام مع مدرسة العقل الكلامية، التي تقرر ما ينبغي وما لا ينبغي على اساس الحسن والقبح العقليين، فتضع للواجب (بغض النظر عن الاشكالية التي سجلها بحثنا على نظرية مدرسة العقل الكلامية) مرجعاً فوقياً متعالياً، يحكم العقل في ضوءه على الافعال بالواجب. اما بناءً على تعريف «الخير» والارادة الخيرة بانها ما تتطابق في فعلها مع الواجب، فسيكون الواجب هو المرجع الاساس لاحكام العقل العملي، ويكون الحسن والخير مفاهيماً لاحقة تتقرر في ضوء مفهوم

الواجب، ولا يتقرر الواجب على اساسها. وبهذا يلتقي كَنْت ـ كما المحنا سابقاً ـ مع المدرسة الاشعرية، التي ترى ان الخير والحسن هو ما يقرّرها الواجب، بفارق ان الواجب لدى الاشاعرة تحدده الارادة الالهية، بينما يحدده العقل المحض لدى كَنْت.

لكن الموقف في احكام الواجب لدى كَنْت مغاير تماماً للقاعدة التي تبناها بحثنا (فقدان العقل المحض لسلم ترتيب مدركاته)؛ اذ بعد القانون الاخلاقي «الواجب» يضع كنت المبدأ الاساسي الاول: «افعل كما لو كانت قاعدة فعلك يجب ان تقيمها ارادتك قانوناً كلياً للطبيعة»، ثم يرتب على هذا المبدأ الاساسي المبدأ الثاني للعقل المحض: «افعل بحيث تعامل الانسانية، في شخصك وفي شخص سواك ـ دائماً وفي نفس الوقت، على انها غاية، وليس ابداً على انها مجرد وسيلة». والسؤال الذي يطرحه البحث هنا: هل يتم هذا الترتيب وفقاً للعقل المحض الاولي، ام هو امر تفرضه متطلبات نظرية؟ اي هل يقوم هذا الترتيب ببداهة العقل، ام انه نتيجة مراجعة نقدية نظرية انطلقت من تمحيص العقل في ضوء اسس استدلالية وبحث برهاني؟

الاجابة على هذا الاستفهام واضحة في ضوء كَنْت؛ اذ افترض الرجل ان مهمة العقل (واراد بالعقل العقل الخالص البريء من التجربة) هي انشاء الاحكام الاخلاقية وفرضها كضرورة موضوعية على الارادة، ثم افترض ان الواجب والقانون الاخلاقي يفقد اخلاقيته اذا تلوث باي عنصر من عناصر التجربة الانسانية، التي تختلط بطبيعتها باللذة والنفع والمصلحة.

ومن هنا فالضرورة الاخلاقية تتطلب اداء الواجب للواجب، واطاعة القانون الاخلاقي احتراماً له، لا لغاية نفع او مصلحة تترتب على القانون الاخلاقي.

وبهذا يخلِّص كَنْت «الواجب» من كل عناصر الخبرة، التي يمكن ان تختلط به، فلم يبقَ سوى شكل «القانون» المجرد من كل موضوع، حتى تلك المواضيع التي اضحت جزء من القواعد الاخلاقية في مذهب الفضيلة لدى كَنْت. فهو قد طرح «مباديء» للعقل العملي، وهي المعنية في نقد العقل وتأسيس ميتافيزيقياه، وطرح قواعداً للسلوك فيما اسماه مذهب الفضيلة، وقواعد السلوك هي تشريعات عملية، تتقرر اخلاقيتها في ضوء مطابقتها وانسجامها مع «المباديء» كمقياسٍ محض للاخلاقية.

ثم بما ان احكام العقل الخالص تأتي بطبيعتها كلية مطلقة لايعتريها الاستثناء والتقييد وجب ان تكون احكام العقل العملي احكاماً كلية، يمكن ان تحمل على كل ارادة عاقلة؛ لان الاستثناء في الاحكام العملية يأتي جراء ملاحظة الغاية او النتيجة من الفعل، بينما تنصب الاحكام العقلية المحضة على الافعال بوصفها خيراً في ذاتها[1]، دون ملاحظتها في عالم الممارسة وهي تختلط بالدوافع والميول ومنافع الآدميين. ومن ثمَّ يكون شأنها شأن اي

(١) الاخلاق عند كنت، بدوي، ص٦٩. وتعود هنا مرةً اخرى اشكالية ترتب الواجب على موضوعية «الخير» او انه «الخير» ما يتطابق مع الواجب. هذه الاشكالية الملتبسة في فكر «كنت» نجدها بشكل آخر في فكر القاضي عبد الجبار الهمداني، حيث تذبذب القاضي بين اتجاه «الحسن الذاتي» للافعال، وبين اتجاه الحسن بالوجوه والاعتبارات. فقد اختار الثاني في بعض نصوصه، ليسمح بالاستثناء في احكام الواجب الاخلاقي، وبهذا يقترب من فكر مدرسة الحكماء، لكنه عاد في نصوص أخرى لينتصر للاتجاه التقليدي المعتزلي، فاكد تبعية احكام الواجب للحسن والقبح الذاتيين.

حكم عقلي قبلي صادقة صدقاً مطلقاً. وعلى هذا الاساس يستخلص كَنْت قانون العقل العملي «افعل وكأن قاعدة الفعل قانوناً كلياً». وهي قاعدة شكلية ايضاً، ليس لها سوىٰ صورة وشكل الحكم، لخلوها من اي مادة من مواد مواضيع الافعال، ومن ثم فهي قبلية محضة.

اما قانون العقل العملي الآخر «افعل بحيث تعامل الانسانية، على انها غاية، وليس ابداً على انها مجرد وسيلة» فقد تضمن مادة لموضوع الارادة وهي «الانسانية». لكن الانسانية هي المادة الوحيدة، التي تتمتع بذاتها بقيمة مطلقة، وهي وحدها من بين الاشياء التي وجدت غايةً في ذاتها. ومن ثمّ فهي مبدأ موضوعي للارادة، يمكن ان يصلح قانوناً عملياً كلياً.

نلاحظ:

اولا: مضافاً الى مفهوم «الغائية»، الذي اشرنا اليه، هناك خلفيات اخرى فرضت على كنت نظام العقل العملي. فرضته عليه في نقده وتمحيصه، وفي الرؤية التي انتهىٰ اليها في تصور العقل العملي المحض؛ فالصورية «الشكلية»، التي هي جوهر احكام العقل النظري، احتفظ بها كَنْت كاساس لاستخلاص ومحوضة العقل العملي، والكلية التي هي اساس أحكام العقل النظري المحض احتفظ بها كنت ايضاً.

ثانياً: افترض «كنت» ان الانسان كائن اخلاقي، له احكامه الاخلاقية، ثم حاول مراجعة هذه الاحكام في ضوء رؤية نقدية، خلفيتها: ان الاخلاق يجب ان تستمد من العقل الخالص، ومن ثم يجب ان تكون مبادئها

ـ انطلاقاً من طبيعة العقل الخالص عامةً ـ قبلية كلية مطلقة.

ثالثاً: استثنىٰ «كَنْت» الانسانية، لتكون مادةً لموضوع الزام الارادة العاقلة، واذا اردنا ان نبدأ مناقشة «كَنْت» من هذا الاستثناء نجد ـ بالرغم من اعتقادنا بان الاحكام القبلية (اذا سلّمنا بوجود هذه الاحكام) لا يمكن حصولها على اساس تصورات ذهنية محضة؛ لان التصورات الانسانية، بما في ذلك تصور مفهوم الواجب يرتد بالنهاية الى عالم الحس ـ صعوبة التسليم بقبلية الامر العملي «افعل بحيث تعامل الانسانية ... على انها غاية»؛ وتتجلى هذه الصعوبة حينما نلاحظ:

أ ـ ان مفهوم «الانسانية» من المفاهيم المركبة، التي تبلورت في الثقافة الانسانية، عبر مخاض طويل سياسياً واجتماعياً واخلاقياً، فهو نتاج رؤية اخلاقية على كل حال، ومن ثمَّ لايصح ان يكون اساساً لحكم العقل القبلي. لقد تأثر كَنْت ـ دون شك ـ بالنزعة الانسانية التي افرزتها حركة التنوير الاوربي، حيث تالق هذا المفهوم في الشعر والثقافة بوصفه معطى من معطيات التطور العقلاني الغربي. هذه العقلانية التي ساهمت في خلقها العوامل الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والعقلية متظافرة، ومن ثمَّ اخذت تتأرجح، ويتأرجح معها مفهوم «النزعة الانسانية» اتساعاً وانحساراً.

ب ـ اذا اردنا ان نتكلم بدقة، علينا ان نميز بين «العقل القبلي» وبين «العقلانية»، حيث يعني الاول المدركات التي يضعها الذهن الخالص في عالم ما قبل التجربة، بينا تعني العقلانية مجموعة الخبرات المختلطة، التي يتوفر عليها الآدميون في سياقهم الثقافي والاجتماعي والسياسي

والاقتصادي، بما في ذلك معطيات العقل الخالص. وحينئذٍ جاز لنا القول ان العقلانية لا يمكن ان تكون اساساً للعقل الخالص في احكامه، بل العكس هو الصحيح.

جـ ـ ان مفهوم الانسانية، هذا المفهوم الملتبس، والذي يمثل انتاج ثقافي لمقطع حضاري محدد، لا يمكن ان يكون غاية بذاته، بل الانساني هو ما ينسجم مع الواجب ويتطابق معه، لا اقل من زاوية منطق كَنْت نفسه. حيث لم يقر الرجل حتىٰ لمفهوم الخير بالغائية الذاتية بعيداً عن قرار الواجب. ونستطيع تغيير زاوية البحث، فنطرح الاستفهام التالي: لو اختارت الانسانية طريق الشر (ما يتناقض مع احكام الواجب)، فركبت سبيل الحرب والتدمير، او الابتزاز والتزوير، فهل تبقىٰ غاية في ذاتها؟ يمكن ان يفتي المشرع السياسي والفيلسوف الاجتماعي بان الانسانية مع ما تختار، ولا يجوز تحميلها ما يتناقض مع ارادتها وقرارها؛ ولكن هل يسمح رجل الاخلاق لنفسه ان يقر للاسبارطيين مثلاً جواز اعدام الاطفال الضعفاء؛ لان المجتمع الاسبارطي يحتاج الى المقاتلين الاشداء؟

د ـ يبقىٰ مفهوم «الانسانية» خارج دائرة العقل المحض، وهو معطى ثقافي، وليس ميزاناً موضوعياً. ويشهد على ذلك تاريخ الانسانية نفسها. فلو اخذنا بالتفسير الاقتصادي لظاهرة واد البنات في العصر الجاهلي، فهل نستطيع ان نحكم بمقاييس العقل المحض بقبح قتل القوى غير المنتجة في ظروف القحط والمجاعة؟ وهل يستطيع العقل المحض ان يقرر حكماً للاسبارطيين حينما يرون ان الاطفال الضعفاء يهددون حياة الانسانية في

«اسبارطة»؟

اجل ليس مبرراً في مقاييسنا وأد البنات ـ سواء أكان الدافع اقتصادياً ام معنوياً يرتبط بقيم الشرف ـ وليس مسوغاً قتل الاطفال في اسبارطة في ضوء مقاييسنا؛ لكن هذه المقاييس ليست احكام العقل العملي الخالص، بل هي منتجات وعي متراكم، ساهم في خلقه اكثر من عامل، ومن ثمّ فهي مقاييس ادخل بالتشريع الاخلاقي منها بالناموس العقلي الخالص.

من هنا فمفهوم «الانسانية» مفهوم مشكك ـ على حد تعبير المناطقة ـ وليس مفهوماً يمكن ان تتواطئ عليها الجماعات الانسانية، لكي يدّعي مدعٍ انه مدرك قبلي، بل هو مفهوم مستحدث في حدود اطلاعنا على الاقل، وداخل في اطار التشريع «مذهب الفضيلة ـ حسب كنت». واوضح دليل على ذلك الامثلة التي طبق كَنْت المبدأ عليها. فالانتحار «كمثال اول» يواجه كما تقدم اسئلة فتاوى، والتعهد بسداد الدين (كمثال ثاني) ينطوي على «الكذب» الذي هو رذيلة، حتى لو لم يتضمن اي اهدار للانسانية، مضافاً الى انه «الكذب» يواجه اسئلة الفتاوى ايضاً، والاعتداء على حرية الآخرين واملاكهم ينخرط ايضاً في سياق التشريع، وليس في سياق العقل المحض ... اما المثال الثالث «تثقيف المواهب» فمن الواضح ان المبدأ الكنتي ليس وافياً له، بل اضاف كنت قضية تجريبية في جوهرها تعتمد الخبرة النظرية: «وفي الانسانية استعدادات لمزيد من الكمال، تؤلف جزءاً من غاية الطبيعة تجاه الانسانية في الشخص الذي هو نحن، واهمال هذه الاستعدادات، ربما يتفق مع المحافظة على الانسانية بما هي غاية في ذاتها، لكنه لا يتفق مع اكمال هذه

الغاية»[1]. فوجود استعدادات لمزيد من الكمال قضية من قضايا الخبرة، فكيف اصبحت دعامة او مقياساً لقاعدة اخلاقية؟!

مفهوم الواجب والمبدأ الشكلي

نعود الى مفهوم الواجب والمبدأ الشكلي المترتب عليه «اعمل وكأن قاعدة عملك قانوناً كلياً». اشرت الى ان كَنْت انطلق في نقد العقل العملي من افتراض اخلاقية الكائن الانساني، ثم حاول ان يتفحص ـ وفقاً لمبدأ الغائية ـ مصدر هذه الاخلاقية، ليجده في العقل المحض. ثم حاول صياغة الشريعة الاخلاقية على اساس فضائل ورذائل، تكاد تكون موضع اتفاق اغلب علماء الاخلاق. لكنها خضعت لدى كَنْت لمقياس عقلي صارم لا يحتوي الا على شكل القانون ومبدأه الصوري.

يهمنا هنا ان نتفحص العلاقة بين فرض اخلاقية الكائن الانساني ووجود فضائل ورذائل في سلوك الانسان وبين تأسيس ميتافيزيقا الاخلاق ونقد وتمحيص اداتها «العقل العملي».

هل جاءت هذه العلاقة طبيعية، اي ابتدأ كنت من الاحكام الاخلاقية، ثم عكف على تمحيصها ونقدها. واراد لها عبر هذا النقد والتمحيص ان تكون اخلاقية حقاً (من وجهة نظره). فجعل مستقرها العقل المحض، حيث ان الاخلاقية ـ من وجهة نظر كنت ـ لا مقر لها الا في العقل الخالص، ومن ثمَّ لا محيص من انطلاقها عبر مبادىء قبلية؛

(١) المصدر السابق، ص٨٣.

ام كانت العلاقة عكسية، كما تبدو من محاولات كَنْت نفسه، حيث بدأ من تأسيس المباديء القبلية للاخلاق، ثم عكف على نقد العقل العملي، لينتهي الى رسم شريعة الأخلاق واحكام السلوك الاخلاقي في «مذهب الفضيلة»؟

ان سياق بحثنا يؤكد ان كَنْت بدأ من الاحكام الاخلاقية، التي قررتها الديانات، واكدها علماء الاخلاق، لكنه اراد ان يؤسسها على اساسٍ من نزعته العقلية. وانطلاقاً من تراث نقده للعقل النظري؛ حيث لم يسمح لاي معرفة ان تكون عقلية، ما لم تكن صورية شكلية خالصة، فالعقل ـ حسب نقد العقل النظري ـ ليس بوسعة الا تقديم صورة المعرفة وشكلها المحض.

من هنا لم يستطع كَنْت ان يجد في الاحكام الاخلاقية المشرعة (كوجوب الامانة) وقبح الكذب، ووجوب عرفان الجميل «شكر المنعم»، وقبح الغيبة، والرياء، والسخرية ...) نموذجاً للحكم العقلي، لان موضوعاتها مستمدة من خبرة الآدميين، فهي ليست بريئة من التجربة والمعرفة الحسية، هذه المعرفة التي لا يمكن ـ حسب كنت ـ ان تؤسس عليها الاخلاقية؛ لانها ترتبط بالميول والنزعات الانسانية، ومن ثم ليس بوسعها ان تتعالى بالارادة.

اما اتجاه بحثنا فيؤكد على قضيتين اساسيتين:

القضية الاولى: اننا اذا لم نستطع التخلص مما اسمّيه عقدة كَنْت (ان المعرفة لاتكون اولية قبلية ما لم تتخلص من كل ما هو تجريبي، حتى على

مستوى التصور) فسوف لا نقضي على كل أساس عقلي للاخلاق فحسب، بل سوف نعدم اي معرفة قبلية، حتى (المقولات) التي حسبها كانت تصورات اولية بريئة من الحس والخبرة. ومتابعة دراسة هذه الاشكالية نحيلها على بحثٍ لاحق، عندما نمضي في هذه الدراسة الى الامام ونتناول الاسس العقلية النظرية للبحث في علم اصول الفقه.

القضية الثانية: اذا استسلمنا جدلاً او اذعانا لعقدة كَنْت في مجال العقل العملي، وسلمنا بقبلية واولية (مفهوم الواجب، وضرورة ان يكون كلياً مطلقاً، ولا تستهدف الارادة من اداءه غاية سوى احترام الواجب) عندئذ سنبقىٰ نحن ومفهوم الواجب وشروطه الشكلية، سنبقى مع شكلية المبدأ العملي، ولا يسعنا ـ ونحن في عقدة كَنْت ـ ان نتجاوز هذا المبدأ لمبدأ آخر، نظير مبدأ (الانسانية غاية)؛ للاسباب التي اوضحناها فيما تقدم. ولا يسعنا ان نتجاوزه ايضاً ليكون مقياساً لشريعة اخلاقية، وهذا ما ستوضحه الصعوبات الجمة التي سنستوضحها في نقدنا لمذهب الفضيلة.

في هذا الضوء يبدو لنا: ان التحليل النقدي النظري البعدي بطبيعته يزيف الحقائق الاولية، التي يمكن للعقل ان يدّعيها. فالغوص النظري في تحليل معطيات العقل ونقدها لا يتلائم بطبيعته مع استبصار الاوليات والمبادئ القائمة قبل الخبرة والنظر العقلي، هذا حينما توجد مثل هذه المباديء.

اتخاذ العقل مشرعاً اخلاقياً «مذهب الفضيلة»

تمثل اسئلة الفتاوى ـ التي تقدمت الاشارة اليها في عرض مذهب

الفضيلة ـ مفتاحاً من مفاتيح رؤيتنا للعقل العملي، ومفتاح نقدنا لمذهب كَنْت في الفضيلة «الشريعة الاخلاقية»، هذا النقد الذي تعرفنا من خلاله على تجاوز دهشة بعض دراسي كَنْت، دهشتهم من اختلاف مستوىٰ البحث في تأسيس ميتافيزيقا الاخلاق ونقد العقل العملي، ومستواه في «مذهب الفضيلة».

لقد لاحظ «فيلوننكو» ان (مذهب الفضيلة): «بدلاً من ان يقدم استنباطاً دقيقاً، هو ليس الا مجهوداً اليماً غالباً وعقيماً للترتيب التخطيطي، ويبدو الفكر فيه متحجراً في التعريفات والقضايا التي سبق له ان قررها: وليس فيه انفساح ولا مرونة، ولا نصاعة فكرية دائمة»[1] ولاحظ فكتور دلبوس ـ في ضوء المسودات المتبقية من الكتاب: «الىٰ اي حد لم يعد فكر كنت يعمل في غالب الاحيان الا بطريقة آلية صرفة: اذ يكثر التكرار الحرفي، الشاهد على عجزٍ ـ مرجعه الى الشيخوخة ـ عن تنويع الصيغ وتجديد الافكار»[2]

لكن الدكتور عبد الرحمن بدوي لاحظ:

اولاً: ان حالة الكتاب لا ترجع الى الشيخوخة، بل الى طبيعة الموضوع المعالج وعدم تلاؤمه مع طبيعة عقل كنت، هذا العقل الذي لا يميل الى التفصيلات الجزئية العملية، بل تولع فقط بالمباديء العامة الكلية النظرية.

---

(١) المصدر السابق، ص٨٣.

(٢) راجع، ص١٧٤، الاخلاق عند كنت، بدوي.

ثانياً: كان على كنت في ـ مذهب الفضيلة ـ بحسب مقتضى موضوع الكتاب، ان ينزل الى مستوى التجربة العملية. وانّى له ان ينزل الى ميدان التجربة، وقد قرر ان القانون يجب ان يكون بمنأى عن الميول والنوازع الحسية، ومن هذه يتألف نسيج التجربة!![1]

ولكن هبْ ان كَنْت لم يحرر «مذهب الفضيلة» ايام شيخوخته، بل كتبه ايام فحولته وقوته، وهب ان عقل كَنْت لم يعزف عن الدخول في التفصيلات، فهل كان بوسعه ان يبقى فيلسوفاً يرسم شرعة الاخلاق؟ على ان كنت لم يرد من تشريع الاحكام العملية التفصيلية تلويث القانون الاخلاقي بالميول والنوازع الحسية، بل كان على وعي بانه يريد رسم قواعد اخلاقية، تقاس اخلاقيتها من خلال انسجامها مع المبدأ الاخلاقي «القانون». اما القانون فيبقى على كل حال في منأى عن النسيج التجريبي[2].

---

(١) المصدر نفسه، ص١٧٣ ـ ١٧٥.

(٢) هذا رد على فرضية الدكتور عبد الرحمن بدوي، هذه الفرضية التي قرر فيها ايضاً: «فجعل ـ اي كنت ـ همه في وضع قواعَد تطبيق المباديء الاخلاقية الاساسية، لكنها جاءت قواعد غير مستمدة من التجربة سواء التجربة الحالية، او تجربة الماضي في ميدان الاخلاق»! والسؤال الذي نطرحه على الدكتور بدوي: من اين استمد كنت «وجوب عرفان الجميل، وجوب الاحسان، حرمة السكر، الغيبة، التواضع الزائف، التكبر، ...»؟ ان جل ما قرره كنت من فضائل ورذائل هو عين ما يقرره عامة الاخلاقيين في ماضي كَنْت وحاضره، مضافاً الى اننا ندّعي ان كَنْت استمد المبدأ الاخلاقي الاساسي اعمل بحيث تعامل الانسانية ...» من تجربة عصره، اذا اراد بدوي من (التجربة الحالية) تجربة عصر كنت، لا تجربة عصرنا!! فكيف بالقواعد الاخلاقية، التي افترض كَنْت سلفاً انها احكام ملوثة بالتجربة، لان مادتها مستوحاة من التجربة (تصورياً على الاقل).

نستأنف البحث حول (اسئلة الفتاوى)، التي طرحها كَنْت على قواعد التشريع الاخلاقي. ونأخذ ثلاثة نماذج متنوعة من اسئلة الفتاوى، حسب تنوع موضوعاتها، وتنوع موقف كَنْت منها، فمنها ما لم يُفْتِ صاحبنا بشأنها، ومنها ما اصدر فتواه بشأنها.

النموذج الاول: «الانتحار»

بعد ان قرر كَنْت حرمة الانتحار وحظره اخلاقياً، في ضوء كونه انتهاكاً للانسانية، طرح مجموعة اسئلة فتاوى، لم يقرر بشأنها اي موقف عملي. يهمنا ان نشير الى سؤالين من هذه الاسئلة:

١ ـ هل يعد انتحاراً ان يندفع المرء الى موت محقق، من اجل انقاذ الوطن؟

٢ ـ هل يجوز التطعيم، علماً بان من يُطَعّم يجازف بفقدان حياته، على اساس ان التطعيم ليس مضمون النتيجة، وان كان انما سمح بنفسه بان يطعّم من اجل المحافظة على حياته؟

النموذج الثاني: «الكذب»

بعد ان قرر صاحبنا ان الكذب رذيلة وانتهاك و(مما لا ينبغي فعله)، طرح اسئلة فتاوى، نشير الى احدها:

اذا سال مؤلف احد قرائه: ما رأيك في كتابي؟ ... ان اقل تردد في الاجابة هو نفسه اهانه للمؤلف. فهل ينبغي اذن ان يقول له ما يسره؟

النموذج الثالث: «الاحسان»

يجب على كل انسان ان يكون محسناً، اي ان يساعد البائسين على التخلص من بؤسهم بما لديه من وسائل، دون ان يرجو من وراء ذلك شيئاً.

بعد تقرير هذه القاعدة يطرح كَنْت مسائل للفتوى، نشير الى واحدة منها:

الى اي مدى يجب ان يستعمل الانسان موارده لبذل الاحسان للآخرين؟

يجيب على هذه المسألة بالفتوى التالية:

ليس الى الحد الذي يصبح هو فيه بدوره في حاجة الى احسان الآخرين اليه.

ملاحظات حول «اسئلة الفتاوى»

ان الاساس الشكلي «الصوري» الذي طرحه كَنْت، كمبدأ قبلي اساسي لكل ما هو اخلاقي ـ عبارة عن امر مطلق، جاءت صياغته: «**افعل فقط طبقاً للقاعدة التي تجعل في امكانك ان تريد لها في عين الوقت ان تغدو قانوناً كلياً**». وفي تعليق «دلبوس» على هذه الصياغة ما يلقي ضوءً على موضوع بحثنا، اذ يقول:

> **«هذا التعبير عن الامر المطلق، لا يقدم غايات ولا بواعثاً تستعار من التجربة، فهو امر صوري تماماً. ولكن مع اننا نقول عنه انه صوري، فليس معنى ذلك هنا انه خالٍ، ودون مضمون. فاما عن كون الامر**

المطلق لا يأمر بالافعال الا بقواعدها، فلا ينبغي لنا ان نستنتج من ذلك انه لا يحددها بالمرة، فهو يحددها بحيث يجعل في مستطاعها ان تتصف بصفة الاخلاقية وبواسطة فكرة ـ فكرة قانون كلي يتحقق بها ـ لا يسع المرء ان ينازع في سلطانها المطلق الا اذا كان متغرضاً تغرض التجريبي»[1]

يتضح في هذا الضوء ان القاعدة، التي اراد كنت صياغتها وفقاً لمبدأ الاخلاقية، هي القاعدة، التي تكون كلية، وذات سلطان مطلق على الارادة، بحيث لا ينازع في سلطانها المطلق، ومن ثمَّ يُخضعها للاستثناء الا من اراد الخروج بالقاعدة عن مطابقة القانون الاخلاقي (العقلي)، والتفاعل مع معطيات التجربة.

لكن كَنْت في مذهب الفضيلة، حينما حاول رسم القواعد الاخلاقية، طرح اسئلة حائرة على بعض قواعده، وتساءل مجيباً عند بعضها الاخر. وكانت اجابته في جوهرها خرماً لاطلاق القاعدة، واخضاع كليتها للاستثناء. ففي قاعدة «وجوب الاحسان» قيّد كَنْت اطلاق قاعدة الواجب بالحد الذي يصبح الانسان بحاجة الى احسان الغير.

واذا اردنا التأمل في طبيعة التقييد، الذي مارسه كَنْت على قاعدة «وجوب الاحسان» نجده تقييداً تجريبياً، ذا طابع نسبي، بكل مالكلمة تجريبي ونسبي من دلالة في مجال الاخلاق والسلوك؛ تجريبية: لان قضية (الانفاق قد يؤدي الى حاجة الانسان للآخرين) قضية تجريبية ليس للعقل الخالص

---

(١) اسس ميتافيزيقا الاخلاق، ترجمة الشنيطي، ص ١٠٩.

سبيل الى تصورها او التصديق بها؛ ونسبية: لان تقييد الواجب، واجب الاحسان (بعدم افضاءه الى حاجة الآخرين) امر يرتبط بالسياق الاجتماعي والحضاري لبني الانسان؛ فالبدوي لا يتصور الجود المؤدي الى حاجة الآخرين عيباً، بل لعله القانون الذي يحكم حياته.

ولكي تتضح نسبية هذا التقييد، وعدم صلاحيته، ليكون قيداً للقاعدة في كل الاحوال، نضرب المثال التالي:

(شخص يملك مائة دينار (لاغير)، وكان جاره مشرفاً على الهلاك، وليس بوسعه ان ينقذ نفسه، الا بمبلغ مائة دينار، فقام مالك الدنانير بدفعها كاملة له.) في هذا المثال هل بوسع مالك الدنانير (من زاوية اخلاقية) ان يفعل غير الذي فعله، ولو افترضنا انه لم يدفع المبلغ المذكور، فهل هناك وجدان اخلاقي يسوغ له فعلته، ويستخدم استثناء كَنْت مندوحةً امام هذه الممارسة!

اجل ان قضيتي «الانفاق» و «الحاجة للاخرين» قضيتان نسبيتان تتفاوت حساسية الشعوب والجماعات الانسانية ازاءهما وتختلف في تحديد حدودها، بل لعل ابناء المجتمع الواحد لا يتفقون على مقياس محدد وواضح لهاتين القضيتين.

اذا عدنا الى القواعد التي حررها كَنْت نجدها جميعاً تخضع للمبدأ الذي قرره فقهاء التشريع (ما من عام الا وقد خُص)؛ فقد تقدم ان كَنْت سمح لنفسه بتخصيص كلية (وجوب الاحسان)، ولكنه سكت امام الاسئلة التي طرحها على (الكذب) و (الانتحار) ولم يفتِ فيهما. لكن هذا

السكوت ـ على كل حال ـ يعني: اما الالتزام بكلية القاعدة واما تخصيصها؛ وحينما يقرر اي عاقل الالتزام بكلية القاعدة فهذا يعني تخصيص قاعدة اخرى؛ ولايضاح ذلك:

ان قاعدة (قبح الكذب وحظره) يُطرح عليها استفهام: لو كان الصمت والصدق في موردٍ يفضيان الى اهانة الانسان، فما هو التكليف الاخلاقي؟ اذا كان التكليف هو الالتزام بعموم القاعدة (قبح الكذب) فهذا يعني تخصيص قاعدة (وجوب احترام الانسان)، وهي قاعدة مقررة عند كَنْت على الاقل!

اذن؛ فقواعد التشريع الاخلاقي لا تأتي مطلقة، ومن ثمَّ تفقد امكانية التطابق مع المبدأ الصوري، الذي اتخذه كَنْت مقياساً لاخلاقية القاعدة. اي ان المبدأ الصوري فاقد لامكانية ان يكون مقياساً تنضبط على اساسه قواعد التشريع الاخلاقي، فالمبدأ الصوري لايعطينا سوى (الكلية والاطلاق)، هذه الكلية التي تأباها قواعد التشريع الاخلاقي (مذهب الفضيلة).

اما ماهو السر الذي تنطوي عليه قواعد التشريع الاخلاقي؛ حيث تخضع للاستثناء، ويتناولها التقييد؟

التشريع (اي تشريع) يلاحظ السلوك والافعال في عالم التجربة والخبرة، عالم الممارسة الانسانية، والافعال في هذا العالم لا تعيش محايدة، منفصلة، طليقة. بل تتلابس الافعال بعضها مع بعض آخر، فالفعل الواحد يكون مصداقاً لفضيلةٍ «واجب»، ورذيلةٍ «محظور» في آن واحد، بل قد تصدق على الفعل الواحد مجموعة من الواجبات

والمحظورات؛ فاحكام الواجب «من فعل وترك» تتزاحم على الفعل الواحد، وتتدافع الاحكام بعضها مع بعض، لان الممارسة السلوكية البشرية مترابطة متدافعة، وليست الافعال في عالم الخارج منفصلة بعضها عن بعض.

من هنا لا يمكن للعقل التشريعي ان يغفل واقع احكام العقل الخالص، وهي تتحول الى عالم الممارسة والسلوك، متزاحمة متدافعة متعارضة. بل يجد العقل التشريعي احكام الواجب مختلطة بالميول والرغبات، بالنفع والضرر، بالمصالح والمفاسد، وكل هذه العناصر لاتخضع لضابط عقلي خالص، وانما تُقاس وفقاً لقواعد التجربة الانسانية، هذه التجربة المتنوعة، تنوع الشعوب والحضارات، تبعاً لتنوع ظروفها زمانياً ومكانياً.

بل حتىٰ (الحرية) ـ التي هي جوهر السلوك الاخلاقي ـ تخضع في عالم الممارسة لمعوقات العالم الموضوعي، فهي في أُفق العقل العملي الخالص حرية لاغير، لكنها حينما تنزل الى عالم الممارسة الفعلية فسوف تلتبس بمعوقاتها (الطبيعية والانسانية)، ومن هنا تظل في عالم الممارسة مقولة نسبية. فالوسع الانساني «الحرية» مقولة مشككة، تختلف من جيل الى آخر، ومن مكان الى مكان آخر. ومن هنا يلحظها (المشرع)، فيمنح قواعده مرونه، وقابلية على الاستثناء، هذه القابلية التي تفتقدها احكام العقل الخالص بطبيعتها.

وهناك امر خطير آخر، وهو ان السلوك الانساني، واداء الافعال وتطبيق الاحكام يرتبط اساساً بوعي الممارس وعلمه، ولذا لم تغفل التشريعات هذه الحقيقة في احكامها، وجاز للمشرع ان يعلق احكامه على

علم المكلفين وجهلهم، ويلغي هذا التعليق احياناً، في ضوء مقاييس المشرع. بينا لا تلحظ في أُفق العقل الخالص مجالاً لهذا التعليق، لان الجهل والعلم وحالات المكلفين امور نسبية تجريبية، تلحظ في ضوء الممارسة العملية للافعال.

لقد طرح «كنت» «جواز التطعيم» بعتباره ممارسة يتوخى المطعَّم نفعاً منها، واشكالية اصطدام هذا الجواز مع «الانتحار». وتلاحظ في هذه الاشكالية:

١ ـ اختلاط الافعال بعضها مع بعض.

٢ ـ اختلاط احكام الواجب وقواعد الفضيلة بالنفع والضرر.

٣ ـ ارتباط الموقف من جواز التطعيم بمستوى علم المكلف، وارتباطه بتطور المعرفة الانسانية عامة. فالسؤال عن جواز التطعيم، مع احتمال ان يؤدي الى القضاء على الحياة، وهذا تعليق للقاعدة والحكم بعلم واحتمال المطعَّم. ثم هل يمكن ان يطرح هذا الاستفهام ابناء القرن العاشر؛ اذ لا موضوعية للتطعيم في تجربتهم الطبية! وهل يطرحه ابن القرن العشرين، بعد ان افضى تطور المعرفة الانسانية الى ضبط عملية «التطعيم»، حتى اضحى احتمال الخطر فيها بقوة الصفر!

واخيراً، نعود الى المقارنة بين كَنْت، وبين مدرسة العقل الكلامية؛ كَنْت في «مذهب الفضيلة». لقد جاءت قواعد مدرسة العقل الكلامية قريبة من قواعد التشريع؛ اذ لم يجد العقل الكلامي ضيراً في تخصيص بعض ما اعتبره مبادئَ اولية، تقوم على اساسها المعرفة الانسانية باسرها. فخصص

قاعدة (قبح الكذب) بالضار، و (حسن الصدق) بالنافع. وقد فسرنا هذا السلوك المعرفي من قبل المتكلمين تفسيراً، ينسجم مع منطق البحث؛ حيث لاحظنا ارتباط المعرفة الكلامية بالفقه الاسلامي، وارتباط عقل المتكلم بالشريعة، التي جاء اساساً للدفاع عنها وعن مرتكزاتها العقائدية.

واشرت فيما تقدم الى ان «كنت» في تأسيس قواعد العقل العملي ونقدها احذق من المتكلمين واكثر احترافاً في اداء مهمته، وفي وضع الضوابط المطلوبة للاحكام العقلية القبلية. لكن صاحبنا ما برح في «مذهب الفضيلة» الا وان اقترب من عقلية المدرسة الكلامية، فيطرح من القواعد ما خصصه بنفسه، ويطرح من الاسئلة ما تخصص حتماً قواعده، التي ارادها كلية مطلقة! فما سر هذا الاقتراب؟

ان هذا التقارب بين كَنْت، وبين مدرسة العقل الكلامية لم يَعُدْ سراً، في ضوء ما قدمناه من بحث؛ اذ ليس في وسع كَنْت، وهو يخلع رداء الفيلسوف، ويلبس جبة المشرع، الا ان يلاحظ الافعال في عالم الممارسة العملية، عالم السلوك الانساني، وليس امامه ـ رغم كل صرامته العقلية ـ الا ان يقدم قواعداً، تقبل الاستثناء، ويعتريها التقييد.

نعم لابد لكل مشرع من مقياس اخلاقي اعلى، وبحثنا ينصب اساساً على تحديد طبيعة هذا المقياس. وفي هذه المرحلة من البحث لا يسعنا الا ان نؤكد على: ان المقياس الصوري الخالص لا يقدم شيئاً امام البحث الاخلاقي، ولا يستجيب لمتطلبات المشرع، بل العلاقة بين الحكمة العقلية الاخلاقية وقواعد التشريع الاخلاقي تتطلب تأملاً ورؤية من نوع آخر.

فنحن على ايمـان بان المشرع لابد ان يكون فـيلسوفـاً، اي ان ينطلق من رؤى فلسفـية اخلاقيـة ـ وهذا ما حصل على طول تاريخ الـشرائع، بغض النظر عن الموقف التـقويمي لهـذه الرؤى الفلسفـية ـ لكن الفيـلسوف بما هو فيـلسوف لا يســتطيع ان يكون مـشرعـاً، دون ان يُفْقِد التـشـريع جـدواه، ويُفْسِد على الفلسفة مهمتها.

المصادرات الضرورية للعقل العملي المحض

نحاول ان نضع ملاحظاتنا حول هذا المعلَم في النقاط التالية:

اولا: أراد كَنْت بالمصـادرات في هذا البـاب حقـائق نظرية، لم يتـوفـر الذهن البـشـري على امكانيـة **البـرهنة** عليـهـا. لكن اليـقـين باحكام الواجب وقوانين العقل العملي يقتضي الايمـان بها، واخذها فروضاً يصدر العقل من الايمان بها، كـضرورات عملية. ويصرّ كَنْت عـلى ان هذه المصادرات ليست من مقولة **المعرفة**، بل من مقولة **الايمان**.

ويصـدر كَنْت في أصـراره على ان هذه المصـادرات ليست مـعـارفـاً من التـزامه بـاشكالية هـيوم. فـهي فـروض ضرورية بالنسبـة الى العـقل العـملي ـ حسب كَنْت ـ لكنهـا فروض غيـر مشفـوعة باثبات يفـضي الى يقين نظري، وضـرورات العـقل العـملي لاتُوجـد حـقائـق موضـوعـيـة تفـرض على العـقل النظري اليقين بها. انما هي فروض يتخذها العـقل مصادرات استجابة لحاجة عملية (حاجات العقل العملي).

تطرح هذه المصـادرات **اسئلة حـائرة**؛ حيث لم استطع العثـور ـ حتى

الآن ـ لا على اجابة وتسويغ معرفي فحسب، بل على تفسير، ينسجم مع عبقرية كَنْت، ومع الروح النقدية لفلسفته؛ لنبدأ باستفهام منهجي:

اساساً ما هو المسوغ المعرفي لاتخاذ المصادرات في المعرفة الانسانية؟

المصادرة قضية ليست بديهية، ولا يمكن اقامة البرهان عليها، لكن يُطالب بالتسليم بها؛ لامكانية ان نشتق منها نتائج كثيرة. ويرجع استخدام هذا المصطلح المنهجي الى ارسطو في منطقة، واقليدس في هندسته[1]. وهناك مجال للبحث في تحديد طبيعة المصادرة ودورها في بناء المعرفة الانسانية، في ضوء معطيات فلسفة العلم المعاصرة.

لكن المصادرة ـ على اية حال ـ يطالب بالتسليم بها، على اساس النتائج الكثيرة، التي يمكن استخلاصها، انطلاقاً من الصدور منها. كما حصل بالنسبة الى مصادرة اقليدس الخامسة في الهندسة الاقليدية؛ فهي قضية واحدة، امكن في ضوء المصادرة عليها قيام صرح في المعرفة الرياضية (الهندسة). او كما حصل بالنسبة الى المصادرة على «مبدأ العلية» لتبرير الاستقراء، ومن ثم اقامة صرح المعرفة التجريبية.

فالمصادرة الخامسة (التي هي قضية واحدة) يعتمد عليها النسق الاستنباطي في هندسة اقليدس، والعلاقة الضرورية بين السبب والمسبب «العلية» هي التي يصادر عليها مَنْ اراد اقامة المعرفة التجريبية، وهاله تهاوي الدليل الاستقرائي؛ لكن ان يصادر على هندسة اقليدس لاثبات القضية

(١) راجع: فلسفة الرياضة، الدكتور محمد ثابت الفندي، ص٤٤ ـ ٤٧، الطبعة الاولى، ١٩٦٩، دار النهضة ـ بيروت. وراجع ايضاً ص٩٠ ـ مناهج البحث العلمي، الدكتور عبد الرحمن بدوي.

الخامسة، او يصادر على المعرفة التجريبية باسرها لاثبات مبدأ العلية فهذا امر غير معقول منهجياً، ولست بواجدٍ له مثلاً واحداً في تاريخ المعرفة الانسانية. هذا بغض النظر عن سلامة المصادرة وصحة المصادر له.

من هذه الزاوية نلاحظ: ان مصادرات العقل العملي - حسب كَنْت - تشبه المصادرة على المعرفة التجريبية لاثبات مبدأ العلية، او المصادرة على صرح اقليدس الهندسي لاثبات المسلمة الخامسة.

لقد صادر كَنْت على وجود الله، وخلود النفس الانسانية، والحرية، ليشبع حاجة المبدأ الصوري، الذي تلخص في صيغتين او ثلاثة صيغ. لقد اتخذ صاحبنا من اهم قضايا الحكمة على طول تاريخها العتيد مصادراتٍ لاثبات ان العقل العملي بمبدأه الصوري يستطيع ان يتطلع لاشباع حاجته! هذا اذا اغمضنا النظر عمّا اشرنا اليه من مصادرات اخرى تسللت خلسةً، ودون ان يُعلن عنها.

ثم خصوصية اخرى في مصادرات صاحبنا، ذلك انها لا تتصف بما يتصف به النسق المعرفي، الذي صارت مصادراتٍ لاجله؛ فهي ليست من مقولة **المعرفة**، وانما تدخل في مقولة **الايمان**. والايمان كسمة مميزة ليقينٍ ما ليس له تأريخ في الحكمة العقلية، بل تعثر على جذوره في اللاهوت المسيحي، وفي المعرفة الصوفية؛ ومن هنا حاول كَنْت (وهو فيلسوف يأبى ان يدخل في زمرة اللاهوتين والمتصوفة) ان ينبري للدفاع فيقرر ان المسألة ليست مرتبطة بميل ذاتي او حاجة روحية، انما ترتبط بحاجة عقلية، جراء شعورنا بالقانون الاخلاقي، الذي هو مبدأ كلي موضوعي.

لكن العقل حينما يصادر على هذه المقولات الكبرى لا يصيّرها واجباتٍ ومما ينبغي ان يُفعل، بل هي حقائق يُسلم بوجودها العقل النظري لمصلحة العقل العملي. لكن هذا التسليم لا يُسمى تسليماً معرفياً، بل هو **ايمان!** ومن عهد كَنْت دخلت التفرقة بين **الايمان**، وبين المعرفة حيز المعقول المعرفي؛ ولا نستطيع ان نستوضح لهذه التفرقة تفسيراً او تعليلاً الا عبر مراجعة مستوعبة لتطور اللاهوت المسيحي ولنقد العقل النظري لدى كَنْت.

ثانياً: بالنسبة الى مصادرة «الحرية»، هناك اشكالية في نصوص كَنْت، اثارها« فكتور دلبوس»، وقدّم لها قراءةً تأولية[1]؛ ترجع هذه الاشكالية ـ حسب دلبوس ـ الى الاساس العقلي، الذي اختاره كَنْت لمعالجة التناقض بين «الحرية» كاساس للاخلاق، وبين «العلية والضرورة» كاساس للطبيعة، حيث تمخض هذا الاساس في التفرقة بين (الظاهر والباطن ـ بين الظاهرة الحسية والعالم المعقول ـ بين الشيء بالنسبة لنا والشيء في ذاته).

ان نصوص كَنْت تذبذت بين اتجاهين، فنصوص تتجه صوب اعتبار الحرية مصادرة ضرورية للعقل العملي، وهي شرط من شروط امكان العقل ليمارس ويصدر احكامه العملية. ونصوص اخرى يقرر فيها:

«ومن حيث ان قانوناً يقينياً للعقل العملي قد برهن على الحقيقة

---

(١) الملفت للنظر ان الدراسات التي تناولت «كَنْت» لم تشر الى هذه الاشكالية الحيوية، رغم ان الصفحات الاولى من «نقد العقل العملي» تثيرها بوضوحٍ لا لبس فيه. على ان نستثني ما جاء في دراسة الدكتور عبد الرحمن بدوي «الاخلاق عند كَنْت»، ص١٥٧ ـ ١٥٩.

الواقعية للمعنى العام للحرية، لذلك فهو حجر العقد لكامل منهاج العقل المجرد، وحتى ان المعاني العامة التاملية، وجميع المعاني العامة الاخرى (المعنيان العامان الله والخلود)، والتي بقيت من حيث كونها فكَراً محضة، غير مؤيدة فيه، تربط الآن ذواتها بهذا المعنى العام، وتحصل بواسطته على ثبات وخلو من التناقض، وعلى الحقيقة الواقعية الموضوعية، اي ان امكانيتها تبرهن عليها الواقعة القائلة بان الحرية توجد واقعاً وقبلاً، وذلك لان هذه الفكرة، يكشف عنها القانون الاخلاقي»[1]

جاء تأويل فكتور دلبوس من خلال التفرقة بين الحرية التي هي والقانون الاخلاقي شيء واحد، وبين الحرية التي يصادر عليها القانون، وعلى هذا الاساس يكون هناك مفهومان للحرية لدى كَنْت:

«حرية «يبرهن عليها القانون» وهي التي يتحدث عنها في قسم «التحليلات»، وحرية «يصادر عليها القانون» ولا يتحدث عنها كَنْت الا في قسم «الديالكتيك» من «نقد العقل العملي». الاولى هي «شرط القانون الاخلاقي» والثانية هي احد شروط امكان الخير الاسمى، اي احد الشروط التي تمكن من انجاز الموضوع الضروري الذي يأمر به القانون الاخلاقي»[2]

والدكتور بدوي لا يرتضي تأويل دلبوس، ويقرر ان لدينا:

---

(١) نقد العقل العملي، كنت، ترجمة الشيباني، ص١٨.

(٢) الاخلاق عند كنت، بدوي، ص ١٥٨.

«حرية واحدة لها وظيفتان: ان تشرع لذاتها قانونها الاخلاقي، وان تطبق هذا التشريع في سلوكها. ولهذا لا نرى عد الواحدة مصادرة، والاخرى واقعة، بل ثم حرية واحدة يصادر عليها العقل العملي لانه لا يستطيع ان يسلك سلوكاً اخلاقياً الا بافتراض وجود هذه الحرية»[1]

لكن مذهب الدكتور بدوي يغفل تماماً نصوص «كَنْت» الذي يعنينا فهمها وتفسيرها. فماذا يعني قوله:

«ان الحرية توجد واقعاً وقبلاً، وذلك لان هذه الفكرة يكشف عنها القانون الاخلاقي» و «ان هذه الفكرة شرط القانون الاخلاقي الذي نعرفه» وتأكيده الحاسم على انه «لو لم تكن هناك حرية؛ لكان من المستحيل علينا كلياً ان نقتفي اثر القانون الاخلاقي داخل ذواتنا»[2]

ويبدو لي ان اثارة «فكتور دلبوس» خطوة على الطريق السليم لمعالجة موضوع بحثنا؛ حيث اشار الى ان الحرية التي هي شرط القانون ليست مصادرة، وانما واقعة مؤكدة، وان الحرية التي يصادر عليها العقل هي التي تمكن من انجاز الموضوع الضروري الذي يأمر به القانون الاخلاقي؛ ورغم ان دلبوس هو اهم شراح كَنْت ودارسيه، لكننا نفترض اننا نتابع فهماً لنظرية كَنْت هو فهم (فكتور دلبوس)!

ونلاحظ على دلبوس هنا:

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) نقد العقل العملي، ترجمة الشيباني، ص ١٩ الهامش.

أ ـ ان فرضية «دلبوس» تعني ان هناك حرية، ترتبط بالقانون الاخلاقي مباشرة، وهي واقعة مؤكدة؛ لكن هذه الفرضية لم تحدد لنا طبيعة التوكيد، الذي تتوفر عليه هذه الواقعة، علماً ان نصوص كَنْت تتأرجح بين اتجاهين:

● نصوص تذهب الى ان القانون يبرهن على الحرية.

●● نصوص تذهب الى انها معطىً اولي قبلي.

ب ـ ان فرضية «دلبوس» تعني ان هناك حرية، ترتبط بانجاز الافعال، وتجسيد اوامر الارادة، التي تعني في جوهرها امكانية «الخير الاسمى»، اي امكانية تحقيق موضوع الامر العقلي المحض. وهذه الحرية هي التي يصادر عليها القانون، بمعنى انه يفترضها، لانه بحاجة لافتراض امكانية الخير الاسمىٰ، اي امكانية تحقيق موضوعه.

الاستفهام الذي يُطرح علينا هنا هو: لقد عالج كَنْت نقيضة (العلية ـ الحرية)، على اساس التفرقة بين عالم الظواهر، وعالم الشيء في ذاته «الجوهر». فاي الحريتين معنية في هذه المعالجة؟

ان مراجعة نصوص كَنْت تؤيد بدرجة عالية القول بان الرجل استخدم التفرقة بين العالم المعقول «الشيء في ذاته» وبين عالم «الظواهر» كاساس لمعقولية ارادة حرة تشرع قانونها الذاتي، وكاساس ايضاً لمعقولية ارادة حرة تنجز قانونها الذاتي، (وهذا يعني الاقتراب من فرضية الدكتور بدوي)، لكن نصوص الرجل لم تبخل في اسداء آيات الوضوح على «الحرية» بوصفها شرطاً للقانون الاخلاقي، وان معقولية الآمر المطلق المتحرر من القيود التجريبية توأم معقولية الارادة الحرة، القادرة على التحرر من قيود

العالم الحسي، هذه القيود التي تشكل عقبةً ـ كما لاحظ كنت ـ في انجاز الارادة لافعالها في العالم الموضوعي (عالم الظواهر)، حيث تتعايش الارادة الحرة مع الضرورة العلية، التي تتحقق بها ظواهر عالم الطبيعة!

ان غموض والتباس مفهوم «الحرية» في فكر كَنْت امرٌ لا مفر من الاقرار به، وقد حدا هذا الغموض والالتباس فكتور دلبوس الى القول:

«بسط كتاب نقد العقل العملي تصورين للحرية: ... وقد أقيمت العلاقة بين هذين الضربين من الحرية اقامة ناقصة في «نقد العقل الخالص»[1] والى القول: «يؤكد «كانط» اذن كون الحرية والاخلاقية امراً واحداً. ولم يكشف عن هذا التطابق في نقد العقل الخالص ... وليس من غاية اليسر ان نضع قبضتنا على جماع فكر «كانط» في هذا الموضوع»[2]

يتضح اذن ان البحث في موقف كَنْت من اشكالية «الحرية» يخضع لا محالة ـ في ضوء الالتباس والغموض الذي يلف نصوص الرجل ـ بدرجة كبيرة الى تمثل فكر كنت في عقل الباحث، الذي يضطر الى التأويل والتفسير. ومن هنا ننتقل الى الملاحظة التالية.

جـ ـ هل كان بامكان كَنْت ان يعتبر «الحرية» امراً غير متيقن، اعني كَنْت، وهو يحاول ان يصوغ قانون العقل العملي؟ وهل كان بامكان كَنْت ان يعتبر «الحرية» امراً متيقناً، في ضوء معطيات العقل النظري؟

---

(١) اسس ميتافيزيقا الاخلاق، ترجمة الشنيطي، ص١٦٠. هامش (١٨٧).

(٢) نفس المصدر، هامش (١٨٨).

لقد فرضت فيزياء نيوتن «العلم في عصر كَنْت» على صاحبنا ان يفترض العلية والضرورة كجزء من المعرفة الانسانية، فاحتلت موقعها في نسيجه النقدي. ومن ثمَّ تقوم «العلية» في قلب العقل النظري المحض. لكن «الغائية» ومفهوم الاخلاقية فرضت على كَنْت ان يجد قانون الواجب قائماً في العقل المحض، تقدمه ارادة خالصة عن كل دوافع تجريبية، وهذا يعادل تماماً «ارادة حرة»، مدركة ادراكاً قبلياً.

من هنا تنشأ المشكلة في عقل كَنْت، فالعقل النظري حينما يصفى ويخلص، سوف لا يحتوي الا على صورة المعرفة، وهي صورة قبلية، و«العلية» كمعطىً قبلي، تمثل احدى صور المعرفة الانسانية. والعقل العملي حينما يخلص ويُنقذ من لوثة التجربة والحس، يقدم ارادةً حرةً، تُشرع المبدأ الاخلاقي كمبدأ صوري خالص.

اما المنهجية التي يصر عليها «كنت» ـ في ضوء اشكالية هيوم ـ فهي لا تسمح ان ينتقل من مباديء الواجب وما ينبغي ان يُفعل الى اثبات واقعة موضوعية؛ اذ هذا الاثبات شأن من شؤون العقل النظري. ولكن هل يستطيع كَنْت ان يخلص في ضوء القانون الصوري الى قواعد الاخلاقية في سلوك الآدميين دون ان تكون هناك حرية في الواقع العملي لانجاز الافعال؟ لقد اضطر صاحبنا لفرض الحرية امراً يصادر عليه العقل، تبعاً لحاجة وضرورات العقل العملي، يصادر عليه كحقيقة قائمة في سلوك الآدميين. ولكن ألا تكفي هذه المصادرة وحدها لخرم كلية القاعدة القبلية، التي تقرر ان الظواهر محكومة بقانون الضرورة السببية؟ فالفعل الانساني

في عالم الخارج يخضع لسياق هذه السببية شأنه شأن الظواهر الاخرى. ومجرد الافتراض والمصادرة على عدم خضوع الفعل الانساني لقانون السببية يعادل احتمال عدم كلية القانون، ومن ثمَّ التناقض او التعارض مع قبليته واطلاقه!

د ـ لنقارن بين كَنْت، وبين مدرسة العقل الكلامية في هذا الموضوع «الحرية»، او قل لنقرأ كَنْت في ضوء معطيات مدرسة العقل، بعد ان ابتدأنا هذه الفقرة من البحث بقراءة مدرسة العقل في ضوء كَنْت:

المحت فيما تقدم الى ان القاضي عبد الجبار الهمداني طرح فرضية التفرقة بين (الجوهر والعرض) كقاعدة لحل الاشكالية الميتافيزيقية لموضوع حرية الارادة. والمحت ايضاً الى ان هذه التفرقة أُستخدمت اساساً في الجواب الثاني، الذي طرحه ابن رشد[1] لحل الاشكالية ذاتها. وهذا ما وجدناه لاحقاً عند كَنْت، حيث استخدم الفرضية ذاتها مع تغيير موضع تجلي «الحرية»، و «الضرورة».

ولاحظنا ايضاً ان مدرسة العقل ادعت للحرية البداهة والوضوح الأولي في بعض سياقات نصوصها. ولم تألوا جهداً في محاولة الاستدلال عليها، عبر برهان التعارف، وبرهان التكليف، كما تقدمت

---

(١) ونجد تطابقاً آخر بين كَنْت وابن رشد في معالجة مشكلة تعميم الواجبات لذات الباري سبحانه، حيث يقرر ابن رشد في (مناهج الادلة ـ ص١٩٨) ان الله «لا يفعل فعلاً من اجل انه واجب عليه ان يفعله ... فالانسان يعدل ليستفيد بالعدل خيراً في نفسه، لو لم يعدل لم يوجد له ذلك الخير. وهو سبحانه يعدل لا لان ذاته تُستكمل بذلك العدل، بل لان الكمال الذي في ذاته اقتضى ان يعدل»

الاشارة الى ذلك. على ان ادعاء الوضوح الوجداني «الاولية» الى جانب الاستدلال والبرهنة على الحرية لم يحصلا مجتمعين في اطار جهد باحثٍ واحد. بل ادعى البداهة متكلم، وحاول الاستدلال والبرهنة عليها آخرون.

اما لدى كَنْت فقد لاحظنا اجتماع ادعاء القبلية وادعاء البرهان عليها. وحتى اذا اردنا ان نفسر نصوص الرجل من خلال تأويلها لحفظ الانسجام. اي ان نفسر مقولة كَنْت (بان القانون الاخلاقي يبرهن او يثبت الحرية) بانه يبرهن على امكانيتها يبقىٰ امامنا الاستفهام: كيف تجتمع بداهة وقبلية «الحرية» مع البرهنة على امكانيتها، وهل بعد البداهة والوضوح الاولي مجال للبرهنة والاستدلال؟!

ثم كيف امكن للقانون الاخلاقي «المشروط» ـ حسب كَنْت ـ ان يبرهن على امكانية الحرية «الشرط»؟ فهل يمكن للمشروط ان يتصور قبل تصور شرطه، وهل يمكن للمشروط ان يتحقق قبل تحقق شرطه؟!

اما برهان التعارف لدى المتكلمين فهو ليس برهاناً بالمعنى الفني لكلمة البرهان، هذا فضلاً عن امكانية حمل نصوص المتكلمين على استخدام اللغة الدارجة بين الآدميين، وسياق تفسيرهم القائم على اساس العرف والمواضعة، للتنبيه الى مرتكزات العقل الاولي، وهذا امرٌ حصل لدى كَنْت ايضاً، فقد استشهد بسلوك الادميين في عالم الخبرة للتنبيه على مرتكزات العقل القبلي. وهذا امرٌ يمكن استجلاءه عبر مراجعة عاجلة لمؤلفات كَنْت.

برهان التكليف واشكالية هيوم

يهمنا ان نقف هنا عند «برهان التكليف» بصياغاته المختلفة؛ لنتبين موقع اشكالية العبور من الواجب الى الكائن (من الاعتبار الى الحقيقة) في فكر المتكلمين، هذه الاشكالية التي سجلها بحماس بعض الباحثين المعاصرين على الفكر الكلامي. ونتبين ايضاً مدى سلامة فكر كَنْت من هذه الاشكالية «اشكالية هيوم»، التي كانت نصب عينيه، وهو يعالج موضوع البحث.

جاء برهان التكليف مبثوثاً في ثنايا بحوث المتكلمين، دون ان يتوفر على صياغة محددة نهائية، بل يمكن ان نضعه في صياغاتٍ متعددة. نختار منها ـ ما يشبع حاجة بحثنا الراهن ـ:

الصيغة الاولى: اذا كان الانسان مجبراً على افعاله، يستلزم ان يكون التكليف الشرعي «الاوامر والنواهي الدينية»، والجزاء عليها «الثواب والعقاب الاخروي» سفهاً، مضاداً للحكمة، وبما ان المشرع حكيم، ثبت ان الانسان حر في اداء اعماله.

الصيغة الثانية: اذا كان الانسان مجبراً على افعاله، يضحي تكليفه والجزاء على التكليف قبيحاً، وبما ان الله حمّل الانسان تكاليفاً في شرائعه الدينية والله لا يفعل القبيح، ثبت ان الانسان حر غير مجبر على افعاله.

من الواضح ان الصيغة الاولى لا تتضمن في ايٍّ من اجزاء البرهنة «الاستدلال» اي حكم عملي، يقرر ما ينبغي او مالا ينبغي، بل المقدمات والنتيجة في هذه الصيغة الاستدلالية تتألف من قضايا ذات طابع نظري، لا

يتضمن ايَّ عنصر توجيهي للسلوك.

لم يكن في وسع كَنْت ان يستخدم هذه الصيغة؛ اذ تضمنت قضيتين اساسيتين، استبعدهما كَنْت عن بُنية العقل العملي استبعاداً مؤكداً. فقد اكد على استبعاد الجزاء «الثواب والعقاب» من احكام الواجب العملي، لانهما ـ حسب كَنْت ـ سيفسدان الغاية، ويلوثانها بالمنفعة واللذة والالم الحسيين، بينا لا يخلص «الواجب» ولا يتمحض؛ ولا يكون اخلاقياً ما لم يُطلب انجازه لذاته، لا لمصلحة او نفع مترتب على انجازه. مضافاً الى تاكيد كَنْت على ان الاخلاق يجب ان لا تؤسس على الدين وعلى وجود «الله»!

ونحن نلاحظ حول الصيغة الاولى من الاستدلال على اثبات «الحرية» ان هذه الصيغة على افتراض سلامة الاستدلال بها لا توفر للعقل العملي، ولأحكام الحسن والقبح العقليين لدى المتكلمين، الاساسَ المطلوبَ؛ اذ ان مقدمات الاستدلال في هذه الصيغة تاتي لاحقاً لادراك العقل احكامَ الواجب، وللحسن والقبح العقليين، وهذا امرٌ يقر به رجال مدرسة العقل الكلامية؛ ومن هنا ستنطلق احكام الحسن والقبح، دون اثبات، بينا تقوم هذه الاحكام، بل يتوقف تسويغها العقلي على حرية واختيار الآدميين، وهذا امرٌ تُسلم به مدرسة العقل ايضاً.

اما الصيغة الثانية فقد خلطت في مقدماتها احكاماً نظرية، واحكاماً عملية. وانتهت الى نتيجة نظرية؛ اذ تنطوي مقدمات الاستدلال على القضية، التي تقرر: «تكليف المجبر مما لا ينغي فعله»، وهذا حكم من احكام العقل العملي. وعلى هذا الاساس تكون «الحرية» [نتيجة الاستدلال، وهي

حقيقة نظرية] مستنتجة من حكم العقل العملي، القاضي بقبح تكليف مالايطاق. وهذا يعني العبور من الواجب الى الواقع او من الاعتبار الى الحقيقة.

حينما نمحص الصيغة الثانية من الاستدلال تمحيصاً منطقياً نجد:

١ ـ ان هذا اللون من الاستدلال تتغاير النتيجة فيه مع المقدمات، رغم الصياغة المموهة، التي تُخفي هذا التغاير. فغاية ما يمكن استنباطه من مقدمات الاستدلال هي: ان الله ينبغي ان يُكلِّف المختار، الذي يتمتع بارادة حرة. اما ان نستنتج من ضم هذه النتيجة الى **وقوع التكليف من الله**، قضيةً تقرر حقيقة في عالم الواقع «ان الانسان ـ المكلَّف ـ مختار وحر» فهذا يعني اننا نستنتج من مقدمة تقرر **ما ينبغي ان يُفعل** نتيجةً تقرر **ما هو واقع**! وهنا تقع الاشكالية التي عُرفت باشكالية هيوم، والتي عبّر عنها الطباطبائي ومطهري بالعبور من الاعتبار الى الحقيقة، [اشكالية الانتقال من الواجب الى الواقع]. وسوف نتناول هذه الاشكالية بشكلٍ مستقل، في القادم من هذا البحث.

٢ ـ تعاني الصيغة الثانية نفس الاشكالية التي طرحناها على الصيغة الاولى في انها لا توفر ـ على اي حال ـ الاساس المطلوب لاحكام الواجب «الحسن والقبح العقليين»، فقد استخدمت قواعد الحسن والقبح اساساً لاثبات ما يجب ان يكون ثابتاً، قبل هذه الاحكام؛ اذ بدون «حرية الارادة» لا تُحمل احكام الواجب على الافعال.

وهنا لابد من تسجيل ملاحظة جوهرية، نستوحيها في ضوء اتجاه

البحث:

ان البحث الكلامي ربط ربطاً وثيقاً بين اختيارية الافعال، وبين احكام العقل العملي «التحسين والتقبيح العقليين». اذ اضحت اختيارية الافعال وحرية الارادة في سياق الجدل الكلامي اساساً لاحكام الواجب، فقد لاحظنا كيف اتخذ (الرازي والايجي والجرجاني) من الاشاعرة موضوعَ اختيارية الافعال اساساً لالزام خصومهم ببطلان قاعدة التحسين والتقبيح العقلي؛ فالفعل اذا فقد «الحرية» خرج عن مقولة الواجب.

والسؤال الذي نطرحه هنا: هل كان العقل الكلامي ـ الذي يرى ان احكام الحسن والقبح مدركات اولية يكتشفها العقل بالضرورة ـ بحاجةٍ الى اتخاذ «الحرية» اساساً لادراك واكتشاف هذه الاحكام؟ من الواضح ان الجواب بالنفي؛ لان اكتشاف هذه الاحكام يحصل بالضرورة، ولا يتطلب اي شعور بالحرية، ولو على مستوى الفرض؛ خلافاً لـ«كَنْت»، الذي ذهب الى ان العقل هو الذي يُنشأ هذه الاحكام بملكة الارادة، فلابد ان يكون العقل والارادة حرين، لان الارادة التي تخضع لآلية تأثيرات الميول والرغبات ستكون ارادةً غير عقلية، ومن ثمَّ غير اخلاقية.

بينا لم ينفصل موضوع حرية الارادة ـ في الفكر الكلامي ـ عن موضوع اختيارية الافعال؛ لان الاشكالية الرئيسية امام «الحرية» في الفكر الكلامي تركزت على قياس «القدرة الالهية المطلقة» الى الفعل الانساني، الخلق الالهي واختيارية الفعل، الارادة الالهية الشاملة وارادة الانسان المشمولة. لكن كَنْت كان يواجه مشكلة «الحرية» على مستوى الارادة، وعلى مستوى انجاز

الافعال، حيث تواجه على المستوى الثاني اشكالية خضوع الفعل البشري لقانون العلية والضرورة.

لكن الفكر الكلامي لم يُطرح، ولم تنضج مقولاته، عبر جدل العقل وتأمله الخالص. بل نشأ في سياق، تجاذبته آفاق متعددة: هناك نص يحدد للناس احكاماً وشرعة، وهناك تأريخ وسيرة وعُرفٌ له احكامه وقواعده، وهناك سلطان ونظام سياسي، يتطلب فقهاً واحكاماً، وهناك معارضة لها فقهها وفهمها ورؤيتها، الى جانب متطلبات الجدل العقلي.

ولا يستطيع الباحث ان يحصي كل عناصر المجموعة (في السياق الذي خضع له البحث الكلامي، على طريقة الاستقراء التلخيصي. انما يطغى في قراءه علم الكلام لدى المعاصرين تجلية عنصر او عناصر محددة؛ لانها تستهوي الباحث، وتقع في سياق اهتماماته او همومه. ولكن يجوز لنا من زاوية موضوع بحثنا «العقل العملي»، ان ننوّع هذه العناصر الى أُفقين رئيسيين:

● افق العقل الخالص، وما يستلزمه من ادوات، وما ينتجه من قضايا.

●● افق العقل التشريعي، الذي يلاحظ الافعال في عالم تحققها وفعليتها، وما يستلزمه من ادوات، وما يفرزه من قضايا.

فالحرية في أُفق العقل المحض لا تجد مايعاندها، سواء أغفلت في اكتشاف احكام الواجب ام لم تغفل، لكن «الحرية» واختيار الانسان تصطدم في أُفق العقل التشريعي، هذا الافق الملتبس، التباس الافعال في عالم الواقع، وفي حياة الآدميين، هذا الافق الذي يبصر الواقع، عبر قراءة الانسان في ضوء

قـوانين الطبيـعـة، وعلى اسـاس نظرته للألوهيـة، وفي ضـوء المواضـعـات، ومـتطلبـات الـسلطة والمال، في ضـوء الانسـان بدوافـعـه وغـرائزه، واحكام حياته الواقعية.

ثالثاً: نقف وقفة موجزة عند المصـادرتين «الله، الخلود» اللتين اتخـذهما كَنْت في تأسـيس ونقـد اسس العـقل العـملي. وهاتان المصـادرتان اتخـذا من «الخير الاسمى» مادتهمـا، وعلى اساس هذا المفهوم خلص كَنْت الى المصادرة على «الله والخلود». ومن هـنا علينا تحـديد مفـهـوم «الخيـر الاسـمى» تحـديداً واضحاً، لنرى موقعه في نظام العقل العملي:

هناك ثلاثة مـصطلحات في «ديالكتيك العقل المحض» عند كَنْت: «الخير الاسـمى». «الخيـر الاعلى»، «الخيـر التـام الكامل او الاكـمل». امـا «الخيـر الاعلى» فـهو مرادف للخير الاسـمى، ويعني لدى كَنْت: الفـضيلة كمـا تنتج عن الانجاز الدقيق للقانون الاخلاقي. اما الخيـر الكامل فهو الفضـيلة مقرونةً بالسعادة.

لكن كَنْت ـ كما تقـدم ـ هاجم مذاهب السعادة، وقرر ان اعتبار السعادة شـرطاً في القانون الاخـلاقي يفضـي الى القضـاء على الاخلاقـية. يعـود كَنْت هنا الى التـأكيد على ان السـعادة التي تراها الكائنات الـعاقلة المتناهيـة مرتبطةً بالفضـيلة ليست شـرطاً، لان السعـادة لا تؤسس قواعد الـواجب الاخلاقي. بل السعـادة المرتبطة بالفـضيلة هي مشـروط، بمعنى ان هناك ارتبـاطاً ضرورياً في تصورات العقل العـملي بين الفضيلة التي تجعلنا جـديرين لنكون سعداء، وبين السـعادة، بـوصفـهـا تفتـرض ـ كشرطٍ لهـا ـ السلوكَ الاخـلاقي المطابق

لقانون الواجب. فالسعادة المطلوبة هي تطابق مجريات الامور مع الرغبة والميول الانسانية، على قاعدة الفضيلة.

وهنا يواجه كَنْت تناقضات «نقائض» في افق العقل العملي، عليه ان يجد لها مخرجاً:

١ـ الفضيلة لا تنتج السعادة، والرغبة في السعادة يستحيل ان تكون مبدأً لتحديد الاخلاقية الحقة.

٢ـ ان مجريات الامور في عالم الطبيعة لا تتم وفقاً لنوايا الارادة، بل تتم على اساس قوانين الطبيعة الضرورية.

٣ـ اذن؛ فالارتباط الضروري بين الفضيلة والسعادة، الذي يتصوره العقل العملي كخير اكمل يستحيل تحقيقه في عالمٍ يجري وفقاً لمبادئ لا تستطيع الارادة ان تفعل شيئاً بشأنه.

ثم يقدم حلاً لهذه النقيضة على اساس التفرقة بين عالم الظواهر وبين عالم الاشياءِ في ذاتها، ففي هذا العالم يمكن تحقيق التوافق التام بين السعادة والفضيلة، وفي هذا العالم يمكن تحقيق الخير الاسمىٰ.

لكنه يعود في تحديد مصادرات العقل العملي الى اقامة «الخلود» على اساس التوافق التام بين الارادة وبين القانون الاخلاقي، وهذا امر لا يتحقق في العالم الطبيعي، فيجب طلبه في وجود لامتناهي للانسان. كما يقيم مصادرة «الله» على اساس حاجة العقل العملي لكي ينجز واجباته الى ارتباط ضروري في عالم الطبيعة بين انجاز القانون الاخلاقي، وبين السعادة.

لقد حاول كَنت في جدل العقل العملي ان يؤسس الخلود والايمان بالله

على قاعدة عالم «المعقول»، عالم الاشياء في ذاتها؛ لكي يعالج نقيضة السعادة والفضيلة «القانون الاخلاقي». فكان الخلود ليكون الارتباط بين الفضيلة والسعادة التامة امراً، يمكن تحقيقه في عالم آخر، تخلقه القوة التي تستطيع خلق التوافق الدقيق بين الفضيلة والسعادة. لكنه صادر عليهما باسلوب آخر.

يهمنا في ختام هذه الفقرة، التي سعينا فيها ـ ما وسعنا مجال البحث ـ الى تمحيص مذهب كنت، ومقارنته بمدرسة العقل الكلامية، تسجيل الملاحظة الجوهرية التالية:

مأزق الانتقال من الواجب الى الواقع او العكس:

جاء العقل العملي في فكر مدرسة العقل الكلامية حافزاً للبحث عن حقيقة «وجود الله»، فوجدت فيما حسبته حكماً عملياً «قاعدة وجوب دفع الضرر» حافزاً للبحث عن اثبات وجود الله، واثبات نبوة رسله، وصدق رسالاتهم. لكن مجرد حافزية العقل العملي لم تبرر الايمان بوجود الله، كحقيقة نظرية، لدى المتكلمين. بل اتجهوا لاثباتها عبر البرهان النظري. بينا اتجه كَنت ـ بعد ان لاح له عجز العقل النظري عن اقامة البرهان على مفردات ما وراء الطبيعة ـ الى العقل العملي منظوراً اليه من زاوية ملكة الرغبة ليجد في هذا العقل القبلي رابطة ضرورية بين السعادة والفضيلة، لا يحققها الاّ الايمان بوجود المقدس اللامتناهي «الله»، ومن ثمّ يتوجب ـ حسب كَنت ـ ان يصادر العقل النظري لمصلحة العقل العملي على وجود «الله»؛ لان الايمان

بوجوده حاجة ومطلب من مطالب العقل العملي!

لكن هناك تنوعا في مواقف مدرسة العقل الكلامية ازاء موضوع «الحرية والاختيار» فقد ذهب ابو الحسين البصري الى ان الاختيار مقولة بديهية وتابعه في هذا المذهب كثير من متأخري رجال مدرسة العقل، وهذا المذهب هو الاتجاه السائد في مدرسة الحلة، ابان القرن الثامن والتاسع من الهجرة[1]. وذهب اكثر متقدمي رجال مدرسة العقل الى عدِّ مقولة الحرية اكتسابية، يتطلب اثباتها برهاناً. وقد لاحظنا فيما تقدم برهان التكليف، كأداة استخدموها لاثبات «اختيارية الافعال». وقد جاء هذا البرهان في صيغتين، واجهت احداهما اشكالية العبور مما ينبغي الى ما هو واقع.

اما كَنت فقد كان عليه ان يثبت حريتين: حرية الارادة التي تشرع قانونها الاخلاقي، وحرية الارادة في عالم انجاز الافعال. وقد اشرت الى الالتباس الذي مُني به طرح هذا الموضوع في نصوص كَنت. لكن موقف الرجل لم يتعد ادعاءالقبلية او المصادرة على الحرية، فهو لم يجد في معطيات العقل الخالص مايسمح له في اثبات حقيقة الحرية، لان العقل النظري عاجز ـ حسب كنت ـ عن اداء هذه المهمة، والعقل العملي واليقين بالمبدأ الاخلاقي غير مؤهل للعبور واثبات امرٍ واقعي. وبكلمةٍ واحدة: ان كنت راعى اشكالية هيوم، ولم يتضمن عرضه لموضوع الحرية اشكالية العبور من الواجب الى الواقع.

وقد مضى على هذا السبيل في «مصادرة الخلود»؛ اذ لم ينتقل من

---

(١) راجع: ارشاد الطالبين في شرح نهج المسترشدين، المقداد السيوري الحلي، ص٢٦٤.

مقتضيات العقل العملي، وما ينبغي على الارادة انجازه، الى اثبات الخلود كحقيقة واقعة، يصدّق ويسلم بها العقل النظري تصديقه بقضاياه، التي يقوم عليها الدليل والبرهان. بل اخرجها من دائرة المعرفة، وادخلها في دائرة الايمان؛ لتكون فرضاً يُسلم به العقل دون ان يتوفر على برهانٍ كاف.

بينا حاول رجال مدرسة العقل ـ كما لاحظنا ـ اقامة الدليل على «الخلود» اتكاءً على معطيات قواعد الحسن والقبح العقلية. فقد بدأوا باثبات وجوب **الاعادة** بعد الموت، مستندين في ذلك الى (وجوب الثواب والعقاب)، وهي قاعدة ترتكز اساساً على قاعدة اللطف؛ ثم تقدموا خطوة الى الامام مستندين على نفس القاعدة (اللطف) لاثبات دوام الثواب والعقاب «الخلود». ومن الواضح ان مدرسة العقل لم تقدم دليلاً نظرياً على اثبات الخلود كحقيقة واقعة، بل جاءت ادلتها خليطاً من مقدمات نظرية «استندت الى واقع وجود تكليف الهي»، ومن مقدمات عملية تقرر ما ينبغي ان يكون؛ لتخرج بنتيجة عملية مفادها «وجوب الخلود»، ومن ثم تواجه مشكلة عدم التجانس بين المقدمات والنتيجة، فمأزق العبور من الواقع الى الواجب.

اما العلامة الطباطبائي فقد اتجه اتجاه الحكماء في تفسير الحسن والقبح والواجبات العملية، وذهب مذهبهم في اخراج هذه الاحكام من دائرة البرهان، وتصنيفها على «المشهورات وما يعم الاتفاق عليه»؛ ومن ثمَّ تدخل في اطار «الاعتبار والمواضعة» مقابل «الحقيقة ونفس الامر». وقد نعى العلامة الطباطبائي ـ وتبعاً له تلميذه الشهيد مرتضى مطهري ـ على المتكلمين وعلماء

اصول الفقه خلطهم بين الحقيقة والاعتبار في ميدان الاستدلال. بينا لا يصح منطقياً ـ حسب العلامة الطباطبائي ومطهري ـ استنتاج الحقيقة من الاعتبار او بالعكس.

نأتي هنا لنستوضح حجم هذا المازق في ضوء محاولة استبدال القضية العملية بقضية نظرية عقلية:

اشار الى هذه المحاولة استاذنا الشهيد الصدر، واكد امكانيتها، ثم قال:

«ويبقى بعد ذلك البحث عن كيفية تحويل القضية العملية الى قضية نظرية وهو خارج عن هذا البحث»[1].

لكن تحويل القضية العملية الى قضية نظرية تنحصر امكانية الافادة منه في دائرة اثبات «صفات الباري». وقد جاءت فكرة استبدال القضية العملية بقضية نظرية كنقض وجهه السيد الصدر ازاء ما ادعاه المتكلمون من انسداد باب اثبات المعجزة بدون الاتكاء على قاعدة «لا ينبغي لله تعالى ان يجري المعجزة على يد الكاذب».

على ان طرح هذه الاشكالية امرٌ اثارته ابحاث الحكماء في «ما بعد الطبيعة». وقد اشار اليه الشيخ الرئيس في «الاشارات» في النمط السابع «التجريد»؛ خلال معالجته لكيفية وقوع الشر في القضاء الالهي، حيث ان نفي الشر عن الفعل الالهي يتوقف على القول بالحسن والقبح العقليين، وانه

(١) بحوث في علم الاصول، ٤، الجزء الاول من مباحث الحجج والاصول العملية، ص١٣٦.

لا يجوز من الله تعالى فعل الشر ويجب ان يكون فاعلاً للخير. وقد قام شارح شرح الاشارات (قطب الدين الرازي) بالدفاع عن الفلاسفة عبر تحويل القضية العملية الى قضية نظرية فقال:

«لا نسلم انهم (اي الفلاسفة) لا يقولون بالحسن والقبح العقليين فان الحسن والقبح يطلقان على ملائمة الطبع ومنافرته، وعلى كون الشيء صفة كمال او صفة نقصان، وعلى كون الفعل موجباً للثواب والعقاب والمدح والذم. ولانزاع في الاولين، انما النزاع في المعنى الاخير. فيتجه ان يقال: الله تعالى كامل بالذات خير بالذات فكيف يوجد منه الشر والناقص.»[1]

نلاحظ:

ان امكانية تحويل القضية العملية الى قضية نظرية يتوقف على اثبات وجود مقياسٍ علوي للخير والكمال وللشر والنقص، بغض النظر عن احكام الواجب وما ينبغي وما لا ينبغي. اي ان العقل النظري يدرك في الافعال - بغض النظر عن حظر الفعل او وجوبه بحكم العقل العملي - صفة الكمال والنقص، وان الكمال والنقص والخير والشر في الافعال مفاهيم وصفات مدركة بشكلٍ مستقل عن فكرة الواجب العملي.

ورغم ان هذه الامكانية في ضوء الفهم العام تبدو يسيرة التحقق، وان الكمال والخير والشر والنقص في الافعال تبدو مفاهيماً في متناول الفهم

(١) الاشارات والتنبيهات، ابن سينا، ايران - طبعة آرمان، ١٤٠٣هـ، ج٣، ص٣٢٣.

العام، وكأنها مستقلة عن احكام الواجب الاخلاقي، لكن اثبات هذا المدعىٰ ـ في ضوء المقاييس العقلية ـ امر في غاية الصعوبة.

ومن هنا تفقد قاعدة «تحويل القضية العملية الى نظرية» كاداة يستخدمها منكروا عقلية الاحكام العملية لانقاذ بعض الادلة الكلامية، او كادلة لتجاوز مأزق العبور من الواجب الى الواقع، تفقد جدواها؛ اذ بدون افتراض ادراك العقل بشكلٍ قبلي وبغض النظر عن احكام الواجب العملي لما هو خير وكمال وما هو شر ونقص يتعذر حينئذٍ استخدام قاعدة تحويل القضية من عملية الى نظرية كوسيلة للدفاع عن وجهة نظر الحكماء او منكري عقلية المباديء العملية (الحسن والقبح العقليان).

وبغية ايضاح هذا البحث الحيوي نقول:

اولاً: ان اتجاه الرازي والصدر «في تحويل القضية العملية الى قضية نظرية» يتوقف على افتراض ان العقل يدرك بشكلٍ مستقل ما هو خَير وكمال، وما هو شر ونقص؛ بغض النظر عن احكام الواجب وما ينبغي وما لا ينبغي. اي اننا نفترض صدق عنوان الشر او الخير على الافعال ـ كالكذب والوفاء بالامانة ـ؛ رغم اننا لا نحكم بحظر او وجوب هذه الافعال.

وفرضية هذا الاتجاه يتعذر هضمها؛ اذ افتراض ان العقل يصدّق بان الكذب شر ومنقصة، ولا يجيز لنفسه في نفس الوقت ان يحكم بحظر هذه الممارسة امرٌ في غاية الصعوبة على مستوى التصور فضلاً عن بداهة التصديق به. هذا مضافاً الى ان قضية تحديد ما هو خير وكمال في الافعال ليست قضية

واضحة في فكر الحكماء، بل هي من القضايا التي يلفها ضباب كثيف؛ ومن هنا يتعذر اتخاذها مرجعية في معالجة القضايا الخلافية.

ثانياً: اشار قطب الدين الرازي الى تنويع معاني الحسن والقبح، وهو تنويع ذكره معاصره الاشعري عضد الدين الايجي. حيث ذهبا الى ان الحسن والقبح يقع على ثلاثة معان:

الحسن والقبح = الكمال والنقص.

الحسن والقبح = الملائمة والمنافرة.

الحسن والقبح = ما ينبغي وما لا ينبغي.

وقد أتفقا على ان الخلاف ينصب على المعنى الثالث، وهل هو عقلي اولي ام هو شرعي (عقلائي عند الحكماء)؟ اما المعنى الاول والثاني فلا خلاف في كونهما عقليين. وقد فرّع الرازي على عقلية الحسن والقبح (على اساس المعنى الاول)، وان الكمال والنقص مدركات عقلية فرّع اتجاهه في تحويل القضية العملية الى قضية نظرية، والسؤال المطروح هنا: هل الايجي وسائر الاشعريين الذين اقروا تنويع مفهوم الحسن والقبح قصدوا من عقلية المعنى الاول والثاني المفهوم الفلسفي للعقلي؟

ان متابعة مواقف الاشاعرة في مجال البحث توضح بجلاء انهم لم يقصدوا المفهوم الفلسفي العقلي للكمال والنقص ولم يتبنوا وجهة نظر الحكماء في الخير والشر، بل قرروا بشكل صريح امكان اجراء المعجزة على يد الكاذب من زاوية عقلية، وناقشوا في كل الامثلة المطروحة من قبل مدرسة العقل فيما يتعلق بالافعال الالهية، كالجزاء والثواب وتعذيب

الاطفال ... وقرروا بوضوح امكان ما منعته مدرسة العقل، دون ان يروا للكمال والنقص بمفهومها الفلسفي دوراً في هذا الميدان.

ثالثاً: ان قاعدة «تحويل القضية العملية الى قضية نظرية» لا يمكن الافادة منها كمخرج من مأزق استخدام قواعد العقل العملي لاثبات حقائق نظرية او العكس (العبور من الاعتبار الى الحقيقة او العكس) الا في حدود ضيقة جداً، لا تنقذ موقف مدرسة العقل، ولا تصيّر الحكماء قائلين بالحسن والقبح العقليين؛ لوضوح ان كثيراً من افعال الكمال لا يؤدي تركها الى نقص معيب، يستحيل انْ تتصف به ذات الباري؛ لنأخذ مثلاً:

كيف تستطيع مدرسة العقل ان تصيّر عدم بعثة الرسل نقصاً، يستحيل على الله؟ وهل يتستطيع باحث برهاني ان يقرر ان بعثة الرسل واجبة الوقوع، وان هذا الوجوب ينقطع ببعثة خاتم الانبياء محمد ابن عبد الله ﷺ؟ وهكذا الثواب والعقاب واحكامها، وغيرها من الواجبات التي تقررت في افق مدرسة العقل الكلامية.

نعم يمكن نظرياً ان يدعي مدعٍ ان عقله البرهاني يصل الى قاعدة ان كل كمال يجب صدوره عن الله تعالى، ومثل هذه القاعدة تدخلنا في جدلين: الاول منهما ان تحديد كل مصاديق ما هو كمال لا ينضبط بعقل برهاني (اولي أو قياسي)، والثاني اننا لو تمسكنا جدلاً بهذه القاعدة فهذا يعني اننا سوف نتوفر على قاعدة فضفاضة، تتجاوز مطاطيتها والجدل حول مفرداتها حدود «قاعدة اللطف الكلامية»!

رابعاً: لو نظرنا الى نسق تفكير مدرسة العقل الكلامية نظرةً شاملة نجد

ان انتقالهم من الواجب الاخلاقي الى الاثبات الواقعي (من الاعتبار الى الحقيقة) تمَّ انطلاقاً من قاعدة قياس الغائب على الشاهد؛ اذ قالوا ان من صفته الاستغناء عن القبيح في الشاهد يقلع عن ممارسة القبيح، والامر كذلك في الغائب. وضربوا لذلك مثلاً: سرقة شربة ماء من قبل الواقف على شرعة نهر الفرات، وبين يديه ماؤه الدافق.

وبغض النظر عن سلامة منهج قياس الغائب على الشاهد من الزاويتين المنطقية والفلسفية، فان علماء الكلام اعتمدوا في الحقيقة نفس الاساس الذي اعتمده الحكماء في معالجة موضوع الاثبات الواقعي للواجبات الاخلاقية بالنسبة للذات الالهية. فالاساس لدى المتكلمين هو الغنى والحاجة، الذي هو المنطلق في فكر الحكماء للكمال والنقص.

خامساً: لنسجل اشكالية العبور من الواجب الى الواقع ـ على ضوء هيوم (من الاعتبار الى الحقيقة) على ضوء العلامة الطباطبائي ـ على ما تقدمت الاشارة اليه من استدلالات مدرسه العقل الكلامية. ونقرر ان هذه الاستدلالات تفتقر الى المسوغ المنطقي، لاختلافٍ جوهري بين جنس القضايا الواقعية، وبين مضمون الواجبات العملية الاعتبارية.

لكن هذا الخلل المنطقي في بعض أدلة المتكلمين لا يحرم نتائج هذه الأدلة من درجة كبيرة من الاقناع. بل تبقىٰ هذه النتائج ـ رغم التسليم بالخلل المنطقي ـ متوفرة على نفس درجة الاقناع، التي تتوفر عليها احكام الواجبات العملية؛ لنأخذ مثلاً:

ان اختيار الآدميين وحرية ارادتهم (كواقع عيني) لا تُستنتج منطقياً من

وجود الالـزام العاقل (الاعم من الزامـات العقل، والالزامـات الالهيـة)، اي انـا لا نستطيع اثبـات مقـولة حرية الارادة كـواقع قـائم في سلوك الآدميين، على اسـاس الزام العـقل للارادة بالافـعـال. لان الزامـات العـقـل من نسق الضرورات الاخلاقيـة، وما يجب ان يفعل، او قل هي احكام اعتبارية؛ بينا تنتمي مقولة الحرية الى نسق الضرورات الـوجودية وما هو كـائن، وهي من صنف الاحكام الحقيقية.

لكن الاذعان بالالزام العاقل، والطلب المعقـول هل ينسجم مع فـقدان الارادة، وحريـة الاختيـار؟ اذا كان الانسـان مسـوقاً لان يمـارس افعـاله تحت وطأة الضـرورات القـاهرة، فـاي عـقـلانيـة تبـقى للالزامـات والتـوجيـهـات العملية؟

صحيحٌ ان المنطق ونسقه الاستنباطي لا يجيز استنتاج قضية عملية في ضـوء حقيـقـة نظرية؛ ولكن هـل يسمـح المنطق العـقلي بالتـعـايش بين حكم عـملي يصـدر عن **العقل**، وبين عـدم جـدوى هذا الحكم؟ الاجـابـة بالنفي لا تسـعـفنا بهـا احكام التناقض فـي المنطق الصـوري الخـالص، ولكن هل يبـقى العقل عـقلاً وهو يسمح لنفسـه باصدار الزامات عملية لارادةٍ غير حـرة وغير قـادرة على الفـعـل؟! ان تاريخ الجـدل الكلامي شـاهد عـلى مـا نقـول؛ اذ لـم يسمح النظام الفكري لكل فرقاء هذا الجدل بالجـمع بين عقلية مباديء الحسن والقبح، وبين فقـدان الارادة الانسـانية لحرية الاختيـار. فهـؤلاء الاشاعـرة منكروا عقلية هذه المبادئ يتـوسلون في ادلتهم على مـا يدعون بفقـدان حرية الارادة، ثم يؤكـدون على ان فـقـدان حـرية الارادة عند اطراف الخـصـام دليل

على لا عقلية احكام الحسن والقبح.

ان مراجعة محايدة لاشكالية بحثنا تؤكد انه ليس في وسع النقد العقلي ان يجمع بين الايمان بعقلانية الزامات العقل العملي، وبين فقدان حرية الاختيار؛ وهذا ما حدا عمانوئيل كنت الى افتراض الحرية مصادرة ضرورية يتوقف عليها بناء العقل العملي، لكن هذه المصادرة (التي تنجو من مأزق العبور من الواجب الى الواقع) تبقى مصادرة على كل حال، خافتة خفوت كل فرض غير مبرهن ولا مشفوع بوضوح وبداهة الادراك الاولي العقلي. ومن هنا يقع كنت في ارباك هذه الاشكالية؛ اذ نجده في موضع آخر يتخذ من العقل العملي برهاناً على اثبات الحرية.

اجل ان هناك لوناً من الترابط بين الواقع والواجب، بين الحقيقة والاعتبار، لا ينكره اشد دعاة اشكالية هيوم حماساً، بل حاولوا اماطة اللثام عن هذا الترابط، كما حاول العلامة الطباطبائي فلسفياً اكتشاف طبيعة هذا النسق السايكولوجي، مستنداً الى منهج استبطاني مشفوع ببعض الملاحظات اليومية. ومهما تكن قيمة هذه المحاولات يبقى لنا ان نقرر:

ان الترابط بين احكام العقل العملي وبين بعض الوقائع والاحكام الموضوعية يصل على مستوى العقل التشريعي الى ما هو اخطر من مجرد الترشيد والتوضيح وتقديم الوصايا والارشادات، يصل الى درجة المعقولية واللامعقولية، اما على مستوى العقل الخالص فالامر اشد وضوحاً، ويمس العقل ذاته، اي ان الايمان ببعض القضايا النظرية الى جانب احكام العقل العملي الاولي سوف يعرض عقلية هذه الاحكام الى القضاء على نفسها.

(٨)

مدرسة العقل الكلامية في ضوء اتجاه البحث

انسياقاً مع عناوين فقرات هذه الدراسة حمّلت هذه الفقرة عنوان مدرسة العقل في ضوء اتجاه البحث. دون ان يعني هذا انني لا احاول رؤية اتجاهي في ضوء معطيات مدرسة العقل، هذه المعطيات التي لا ازال ارتبط معها برباطٍ وثيق، واعترف لها بعرفان الجميل، حيث كانت زاد دربتنا، راجياً ان يكون الوفاء لها معقوداً تحت لواء حرية الرأي، الرأي المؤسس على قاعدة البحث الجاد ومعاناة التحقيق والدرس؛ اذ الرأي العقلي حينما لا يتأسس، ثم يكتسب شرعيته من مجرد (التنفس في الهواء الطلق) سيتحول ـ في افضل الصور ـ الى وجهة نظر شخصية، لا تتوفر على مسوغات الطرح امام الدرس، إن لم تكن لها آثارٌ خطيرة على مستقبل المعرفة والبحث العلمي عامة.

انصبت فقرات هذه الدراسة على ايضاح معالم مدرسة العقل في ضوء معطياتها الداخلية، وفي ضوء نقدها ومقارنتها مع اتجاهاتٍ اخرى. لكن اتجاه البحث، الذي نزمع على رؤية مدرسة العقل في ضوءه، او ان نراه في ضوء هذه المدرسة، لم يُطرح بعدُ، ولم تتحدد معالمه بوضوح. ومن هنا وجدت ضرورة افراد مجالٍ مستقل له، فتأتي هذه الفقرة من البحث في مرحلتين؛ نستوضح في المرحلة الاولى اتجاه البحث ورؤيته للعقل العملي، ثم نحاول في مرحلةٍ ثانية مقارنته بمدرسة العقل الكلامية:

العقل العملي في ضوء اتجاه البحث

اطرح اتجاهي في هذا المجال عبر مقدمة وقواعد ونظرية. مقدمة نطل عبرها على الافق العام لهذا الاتجاه، وقواعد تتأسس على هديها نظرية البحث، ثم النظرية، حيث نهاية المطاف العقلي، وبداية الرؤية لتوظيفات العقل العملي في علم اصول الفقه وسائر ارجاء المعرفة الاسلامية.

المقدمة

العقل الانساني عقل واحد، تتنوع احكامه تنوعاً يصعب تحديد مداه، لكن مجرد الاقرار بهذا التنوع يسمح بتحديد بعض الوانه على الاقل. وتنويع العقل ـ تبعاً لتنوع احكامه ـ الى عقل عملي وعقل نظري اضحى مسلمة من مسلمات الحكمة، حيث اشارت اليها اعرق النصوص المأثورة في تاريخ الحكمة، ولا يزال هذا التنويع ساري المفعول. وقد افضى اليه وجود احكام تقرر وقائعاً واحداثاً وحقائقاً، ووجود احكامٍ اخرى تقرر ما ينبغي

فعله والالتزام العملي به.

نحن نعرف كيف عصف الشك بقيمة وجدوى البحث النظري في تراث الحكمة العتيدة، وكيف اصبحت «الميتافيزيقيا» قضايا لا يمكن اثباتها ـ حسب فيلسوف النقدية في القرن الثامن عشر ـ، ثم كيف بالغ مواطنوه من مؤسسي حلقة فينا في مطلع هذا القرن بالسخرية من معطيات الميتافيزيقيا حتى اضحت صيداً يجب قطع انفاسه، ومن ثمَّ يحرم اكله! لكن البحث في الحكمة العملية، رغم رياح التغييرات العاتية لم يجدب ميدانه، ولم تُبرح ساحته. ولا زال رحم العقل الانساني خصبا ولوداً، مع اختلاف السبل وتعارض النتائج وتضارب النظريات.

يمضي الباحث في زخم متابعة هذا الانتاج مع تيار من التنوع في المنطلقات والمناهج والنتائج، سنأتي عليه. الا ان الملاحظ في هذه المتابعة لا يسعه اغفال ظاهرةٍ اخرى، تقترن مع التنوع والكثرة والافتراق، اعني ظاهرة اللقاء والوحدة في ما وصل اليه العقل الانساني من آراءٍ في ميدان الحكمة العملية، مع اختلاف سياقات المتوحدين حضارياً وتأريخياً، بل مع فواصل الزمن المديد.

التقىٰ ارسطيفوس القورينائي (٤٣٥ ـ ٣٦٦ ق.م) وجيريمي بنتام (١٧٤٨ ـ ١٨٣٢) على مذهب المنفعة، واعتماد اللذة والألم مقياساً للاخلاقية، ثم جاء أبيقور (٣٤١ـ ٢٧٠ ق.م) ليعدِّل من افراط القورينائية، وجاء جون استيورت مل (١٨٠٦ ـ١٨٧٣) ليعدِّل من افراط بنتام، دون ان يخرجا معاً عن اطار «مذهب المنفعة» في تقويم الاحكام العملية.

ثمة لقاء فريد بين عمانوئيل كنت فيلسوف القرن الثامن عشر، وبين مدرسة العقل الكلامية في القرن التاسع والعاشر الميلاديين، فرغم اختلاف المسارين، حيث وثق المتكلمون من قدرة العقل على تأسيس اصول البحث فيما وراء الطبيعة «الميتافيزيقا»، بينا تزلزلت اسسها النظرية، لدى كَنْت، رغم ذلك انطلقا معاً من العقل العملي لتأسيس الميتافيزيقيا عند المتكلمين، او المصادرة على مبادئها في حساب كنت، واتفقا على عقلية الواجب وما ينبغي فعله، وان الواجب العقلي هو المعيار في تحديد الشريعة السلوكية، واستنباط مذهب الفضيلة.

وهناك لقاءات مثيرة اخرى، كلقاء «روسو» و «ماكس شيلر» على عاطفية المبدأ الاخلاقي، والاغرب ان يجد «شوبنهور» في العطف على الآخرين ملاذاً عملياً للتغلب على الشؤوم الكوني، و«شوبنهور» كما يقرر عارفوه كان ابعد الناس في حياته عن العاطفة، اذ قلما ان تجد بين الفلاسفة من كان ينقصه العطف على الآخرين بمقدار ما كان ينقص شوبنهور.

اما اللقاء بين «النراقي» (ت ١٢٠٩ هـ) وبين ارسطو على اختيار «الوسط العادل» كمقياس للفضيلة فهو امر مثير ايضاً. اذ يمكننا ان نجد تفسيراً للقاء نصير الدين الطوسي فيلسوف القرن الثاني عشر الميلادي مع ارسطو، ذلك لان الطوسي حينما يتبنىٰ في «اخلاق ناصري» نظرية الوسط العادل الارسطية، ويتبنى في «تجريد الاعتقاد» نظرية الحسن والقبح العقليين، فمرد ذلك الى ان الطوسي فيلسوف ومتكلم؛ وان الرجل حاول ان يلبس ردائي الحكمة والكلام، دون ان يعفى من الاعتراض عليه بانه لم

يستطع التوفيق بين اتجاهي الحكمة والكلام في موضوع بحثنا. ولكن انّى لنا من تفسير موقف النراقي؟ النراقي تلميذ مدرسة الوحيد البهبهاني، هذه المدرسة التي حملت بجد لواء الحسن والقبح العقليين كسلاحٍ في اشهر حلبات الجدل الفكري، الذي دار بين الاتجاهين الاخباري والاصولي! ألآن النراقي جمع ايضاً على غرار الطوسي بين الحكمة والكلام؟ هذه اشكالية على كل حال في فكر حكماء مدرسة العقل اشرنا اليها، ولعل الفرصة لاتفوتنا في هذا البحث على معالجتها.

نلمح لقاءً آخر بين حكماء مدرسة ارسطو في منطقهم، وبين المدرسة الاجتماعية وبعض مفكري الفلسفة الوضعية؛ اتجهت مدرسة العقل الارسطية صوب تسريح احكام العقل العملي من دائرة العقل المحض، ومن ثمَّ من محيط نظرية البرهان الارسطية، اذ تفقد هذه الاحكام ـ حسب منطق البرهان الارسطي ـ سمات القضية البرهانية. ومن هنا صنفوها على ما اصطلحوا عليه «المشهورات»، فتضحي مواضعات وتأديبات تتفق عليها الجماعات الانسانية على اساس قاعدة «المصلحة». اما علماء الاجتماع الذين ادلوا بدلوهم في هذا الميدان نظير «دوركهيم»، و «ليفي بريل» فليس للاحكام العملية والقيم (من وجهة نظرهم) مصدر وسند سوى المجتمع والتوافق الاجتماعي العام، الذي يتجاوز حدود الرؤية الفردية. لقد اختلف منطلق المتفقين، فالمناطقة لم يجدوا للاحكام العملية موقعاً في كتاب «البرهان»، وانتهوا الى تصنيفها على عالم الاعتبار والمواضعة، بينا لم يكن لعلماء الاجتماع سوى نبذ البرهان الارسطي واعتماد التجربة والاستقراء اساساً

فيما يكتشفون، وهل لهم ان يكتشفوا غير المواضعة والاعتبار!

هناك لقاء آخر، تستوقفنا خصوصياته. اعني اللقاء بين «صموئيل كلارك» ١٦٧٥ ـ ١٧٢٩، وبين الدكتور مهدي حائري (هو باحث معاصر من تلامذة مدرسة الحكمة المتعالية). ذهب كلارك الى ان الاخلاق لا تقوم على القوة المحضة، ولا على الامر الالهي، ولا تقوم على اساس «تعاقدات» المجتمعات البشرية، انما تقوم على علاقات مستقلة واضحة بذاتها بين المواقف وما تقتضيه من افعال؛ والحكم الخلقي الخاطيء ينزل نفس المنزلة المنطقية التي نضع فيها التناقض في الاستدلال الرياضي. وقد انتهى الدكتور حائري في دراسته للعقل العملي الى ان الاحكام الخلقية كالاحكام الرياضية في علاقة محمولها بموضوعها، حيث ذهب الى ان المحمول لازم ذاتي لماهية الموضوع، ومن ثمَّ فعلاقته بموضوعه واضحة بالذات، وهي مما يدركه العقل استقلالاً، اي بالبداهة والوضوح الاولي، ومن هنا يضحي حكم تجاوز القضية الاخلاقية حكم تجاوز القضية الرياضية، اي محكوم بالتناقض[1].

يستوقفنا في هذا اللقاء بين كلارك وحائري سياقُ كلا الباحثين.

كلارك: فيلسوف انجليزي، لم يرث تياراً عقلياً (بالمفهوم الفني للعقل) في ميدان الحكمة العملية، بل خضع معاصروه الانجليز نظير لورد شفتسبري، وهاتشيسون، الى تأثير النزعة الحسية التي افقدت الثقة بالعقل. فرغم اتجاه هذين الاخيرين صوب بناء فلسفة للاخلاق، لكنهما لم يجدا في العقل

(١) كاوشهاي عقل عملي، ص ١٤٨، الدكتور مهدي حائري يزدي، طهران، ١٩٨٢. راجع الجزء الاول من «الاسس العقلية»، حيث تناول نظرية الدكتور حائري بشيء من التفصيل.

ملاذا، بل لاذا بالحس الباطن «العواطف القوية» كاساس للاخلاق، اما العقل فلا يمكنه ان يبرر الاحكام الاخلاقية تبريراً نهائياً[1].

اما الدكتور حائري: فقد تجاذبه تياران رئيسيان، تيار مدرسة الحكماء الذي اكدته بوضوح لا لبس فيه دراسات الشيخ الرئيس ونصير الدين الطوسي، وتيار مدرسة المتكلمين العقلية. دون ان يغفل قراءة التيار الرئيس الذي حدد مسار حكمة الغرب الحديثة؛ فقد تعلم في محيط «حوزة قم»، التي جمعت بين الحكمة وعلم الكلام، وتنقل بين مقاعد الدراسة ومنصات التدريس في جامعات الغرب.

انتهى الدكتور مهدي حائري الى نتائج تقرر الولاء المطلق لمدرسة العقل الكلامية (التي تبناها جمهور علماء اصول الفقه في مدرسة الشيعة الامامية)، وتجاوز في دعواه حدود ما ادعته مدرسة العقل نفسها، فلم يكتفِ بمنح احكام العقل العملي البداهة والوضوح الذاتي، بل حشرها في اطار القضايا البرهانية، التي تتمتع بالضرورة، ومن ثمَّ تكون الضرورة الاخلاقيه ضرورة وجودية، يستلزم انكارها التناقض.

على اي حال لقد حفل البحث في العقل العملي باشكالٍ مختلفة من اللقاء، تبعاً لتنوع سياقات اتجاهات الباحثين. ولعل ابرز هذه الاشكال واكثرها مدعاةً للتأمل هي اتفاق جل حكماء الاخلاق على قائمة من الفضائل والالتزامات الاخلاقية، فرغم اختلاف المنطلقات النظرية لهؤلاء الحكماء، لكنهم يتفقون عملياً في النتيجة على قواعد عملية متشابهة:

---

(١) راجع: تاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم، والموسوعة الفلسفية المختصرة.

«فسواء أكان المذهب الاخلاقي رواقياً ام ابيقوريا، وضعياً أم روحياً، تطوريا ام لاهوتيا، ومهما كان من شدة حرصه على الدفاع عن المباديء النظرية التي يقوم عليها، فانه يتفق في نتائجه العملية، اي في الاوامر والنواهي والواجبات والقواعد العملية، مع سائر المذاهب الاخلاقية»[1].

واخيراً يستوقفنا لقاء غريب جداً (لاختلاف منهج الملتقين، وسياقيهما الحضاريين)، اعني اللقاء بين مدرسة الحكماء وبين «البرت اشفيتسر ١٨٧٥ـ ١٩٦٥»، لقائهما على تفسير «الاخلاقي» او قل تفسير «الخير» و «الشر»: طُرحت في اوساط الحكماء المسلمين (منذ نصير الدين الطوسي على الاقل) نظرية تحليلية تُرجع الخير الى الوجود، وترد الشر الى العدم. يتكأ هذا التحليل على نظرة الفلاسفة الاسلاميين الى الوجود، ويستخدم اداة برهانية تأملية في فهم الوجود وتحليل ماهيته.

وفي الربع الاول من القرن العشرين طرح المفكر الالماني

(١) الاخلاق النظرية، بدوي، ص١٢، نقلاً عن ليفي بريل. لقد اتخذ «بريل» من هذه الظاهرة مستمسكاً للشك في جدوى البحث النظري الفلسفي في الاخلاق. لكن المرجع الحقيقي لهذا الشك، بل لمذهب «بريل» في الشك بامكانية اقامة اخلاق نظرية وفحص العقل العملي، بعيداً عن الواقع العملي للافعال والسلوك الانساني، يمكن ان نتلمسه عبر سياقه المنهجي، او بتعبير ادق عبر «ميتافيزيقيا النظرية الاجتماعية» عند ليفي بريل، حيث يصدر «بريل» من القاعدة التي تقرر ان «القيم والالزامات والواجبات الخلقية تصنعها الجماعة الانسانية، وتخضع لقوانين ميكانيكية واقعية». على ان الرجل عزّز قاعدته المنهجية بنقد فلسفي لما اسماه المصادرات الاساسية لمبدأ الاخلاق النظرية، وحصرها اي المصادرات في «وحدة الطبيعة الانسانية»، و«انسجام احكام الواجب وتعايشها بسلام». وستاتي على هذا النقد في موضعه.

«البرت اشفيتسر» نظرية مفادها:

«ان كل شيء ينظر اليه على انه خير في التقويم الاخلاقي المعتاد للعلاقات بين الناس يمكن ان يندرج تحت الابقاء او الترقية المادية والروحية للحياة الانسانية والجهود لرفعها الى اعلى قيمة. وعلى العكس كل ما ينظر اليه على انه شرفي العلاقات الانسانية هو في نهاية التحليل تحطيم او وقوف مادي او معنوي للحياة الانسانية، واهمال في محاولة رفعها الى اعلى قيمة.

والمبدأ الاساسي في الاخلاق، الذي هو ضرورة من ضرورات الفكر، لا يعني فقط مجرد التعميق والتنظيم، بل وايضاً توسيع النظرات الشائعة الخاصة بالخير والشر. والمرء لا يكون اخلاقياً حقاً الا اذا اطاع الدافع الى معاونة كل حياة يقدر على معونتها، وامتنع من ايذاء اي كائنٍ حي.»[1]

اذن، فالخير ـ عند اشفيتسر ـ هو الحياة، والشر هو الموت. واذا اردت صياغة هذا المبدأ بلغة الفلاسفة الاسلاميين فلا مناص من القول ان الخير هو الوجود والشر هو العدم. لكن اشفيتسر يختلف دون ريب عن الطوسي وغيره من حكماء المسلمين، يختلف سياقياً ومنهجياً، فهو لم يعتمد المنهج البرهاني ولم ينطلق من نظرة وجودية (بالمفهوم النظري الكلاسيكي) الى الوجود والعدم، ولا يقع في السياق الحضاري والتاريخي لاولئك الحكماء. بل اعتمد نظرة اقرب للنظرة الوجودية المعاصرة بمفهومها الاوسع ومنهجاً

(١) فلسفة الحضارة، البرت اشفيتسر، ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوي، ص ٣٧٨ـ ٣٧٩، دار الاندلس، ط٢ ـ ١٩٨٠.

اقرب للمنهج الاستبطاني الذاتي، وجاء في سياق الحضارة المعاصرة بنزعتها الانسانية، وجدلية البؤس والتشاؤم، وروح التفاؤل.

اما التنوع في المواقف من اشكاليات الحكمة العملية فهو امر اشد وضوحاً من اللقاء، الذي يتطلب وضع اليد عليه لونا من المتابعة والتأمل. فالتنوع واختلاف النظريات بشان تفسير وتعليل احكام العقل العملي ابرز ظاهرة في ميدان هذا السعي العقلي. لكنه تنوع واختلاف تتنوع وتختلف وجوهه ايضا؛ فهناك تنوع في المناهج وتنوع في المنطلقات «المصادرات»، التي يفرضها سياق الباحث المعرفي، تتنوع جراءها النظريات، الا انها ليست تبعية حتمية، كما لاحظنا ذلك في تلاقي الباحثين، رغم اختلاف مناهجهم وسياقاتهم المعرفية. وهناك تنوع في زاوية النظر الى موضوع البحث، تتنوع تبعاً له الاسئلة التي يشرع منها الباحث، فيتنوع الهرم النظري. ويفرض تنوع الاسئلة احياناً تنوع حقول البحث في العقل العملي.

هناك رأي[1] لـ«بروشار» في تنويع النظريات الاخلاقية الى نظريات قديمة ونظريات حديثة، تقوم النظريات القديمة (وهي نظريات الحكمة اليونانية، بما تشمل هذه الحكمة سقراط وافلاطون وارسطو) على اساس مبدأ السعادة، بينا تقوم النظريات الحديثة (وبدءً من كَنْت، على وجه التحديد) على اساس مبدأ الواجب. وليس في وسعنا ان نمضي مع هذا الرأي الى نهايته؛ فقد اوضحت الفقرات المتقدمة لبحثنا القائم ان البناء النظري لمدرسة

(١) وهو الراي الذي تبناه الدكتور عبد الرحمن بدوي في كتابيه «افلاطون» و «ارسطو»، وكالة المطبوعات ـ الكويت، ١٩٧٩ ـ ١٩٨٠. ص٢٠٩ ـ ص٢٥٥.

العقل الكلامية تاسس على فكرة الواجب، ومن ثمَّ فالحكمة العملية في الشرق شهدت إعلاءً لفكرة الواجب على يد اهم مدارسها الكلامية، قبل «كَنْت» باكثر من ثمانية قرون. بل هناك رأي يؤكد ان فكرة «الواجب» احتلت موقعاً مركزياً في حكمة الشرق القديم، وعلى وجه التحديد في الفلسفات الهندية. مضافاً الى ان الحكمة الحديثة ـ بتياراتها الاساسية ـ لم تتابع «كَنْت» في اقامة العقل العملي على اساس فكرة الواجب.

خذ الحكمة الحديثة في العالم الناطق بالانجليزية تجد ان التيار يسوق هذه الفلسفة صوب «التجريبية» منهجياً، وصوب البرجماتية كسياق حضاري، سرعان ما تحول في نهاية القرن التاسع عشر الى مذهب فلسفي. على ان لا نغفل ما بقي قائماً على ضفاف مسار التيار الجارف من اتجاهات افلاطونية تحصنت في «كمبردج»، وارسطية اتخذت من «اكسفورد» معقلاً لها. والنزعة التجريبية متى ما اجتمعت مع روح برجماتية فسوف تكون نتيجتها المنطقية مذهباً نفعياً في الحكمة العملية، مذهباً مهما اردت تشذيبه فهو لا يتخطى «السعادة الانسانية» غاية ومنطلقاً للاحكام العملية.

اما اذا القينا نظرةً على الفلسفة في اقليم كَنْت وجيرانه نجد ان الحكمة العملية القائمة على اساس «الواجب» ظهرت عند تلميذ كَنْت ومواطنه «فختـه»، لكن الواجب موثق برباط النظرة الكونية القائمة على اساس «المطلق»، فلم تستطع فلسفة «فختـه» عملاً لمبدأ الواجب الاخلاقي الا بدمجه في مفهوم «المطلق»؛ حيث انتهى في فلسفة «هيجل» الى حوت تبتلع فكرة «الواجب»، التي لم تتجسد الا بوصفها ذات طابع وظيفي تساهم في بناء

المجتمع، الذي يصل عبره المطلق الى وعي ذاته في الروح الجماعية المشتركة. ولا تستطيع العثور على حكمة عملية تقوم على مفهوم الواجب (بالمعنى الفني لهذه الكلمة) بين الفلاسفة الفرنسيين.

على كل حال هناك تنوع هائل في نظريات الحكمة العملية، ولا يملك بحثنا معياراً حاسماً، يتم له في ضوءه تصنيف هذا التنويع؛ انما المؤكد لدينا هو ان سياق الباحث المعرفي والحضاري معيار مفيد في فهم نظريته ووضعها في اطارها الملائم، اي ان تاريخ النظرية عامل مؤثر وعنصر اضاءة يحدد خيارات الباحث ويكشف عنها، دون ان يكون العامل الحاسم النهائي، اذ لو كان التاريخ والسياق الحضاري للباحث عاملاً حاسماً ونهائياً في تحديد اتجاه النظرية فسوف نقضي على جوهر الحكمة العملية «الحرية»، نعم لكي نسمح للحرية بالحياة علينا ان نترك الباب مفتوحاً امام العقل ليبدع وليقول ما هو جديد.

يهمنا هنا التأكيد على ان زوايا النظر الى مشكلات الحكمة العملية متنوعة، واننا نجد في سياق الباحثين ما يفسر لنا في اغلب الحالات ماهية الهرم النظري الذي يشيدونه؛ حيث يحددهُم سياقهم المعرفي والحضاري الى تحديد الاسئلة الاساسية والمنطلقات التي تتأسس على هديها البُنيه النظرية، بل يلّون السياق لغة الخطاب، ومنهج الاستدلال ايضاً.

وبحثنا له سياقه، الذي يتحمل البحث المقارن عبء الكشف عنه. ومن زاوية فهمنا نجد ان بحثنا نمى وتبلور في ظل الجدل القائم بين اتجاهي العقل الكلامي والاعتبار الفلسفي، هذا الجدل الذي سجلته صفحات الدرس

في علم اصول الفقه لدى مدرسة الشيعة الامامية. وقد فتح هذا الجدل امام البحث نافذة الاطلال على الحكمة الحديثة في تقويمها للقضية العملية، وفتح الباب على مصراعيه لقراءة «كَنْت»، فوجدت فيه ميداناً خصباً لنمو الآفاق، ولمعالجة اشكاليات الحكمة العملية في ضوء المذهب العقلي. وفتح هذا الجدل الباب ايضاً امام متابعة جادة لمعطيات الحكمة العملية في ضوء تياراتها المتنوعة.

واخيراً تبلور لدى البحث اتجاه في معالجة الاشكاليات الاساسية للحكمة العملية. ساحاول الكشف عن منطلقاته التصديقية، عبر قواعد، اعمد الى اختزالها، ثم اعرض نظرية هذا الاتجاه بايجاز. على ان هناك شوطاً آخر (اتمنى ان اتوفر على فرصة قطعه) امام البحث لبسط على هذا الاتجاه، وقراءته واختباره، في ضوءٍ اشمل، بحيث يتاح استبصار الموقف من اغلب الاشكاليات العملية (واخص منها اشكاليات الجدل الراهن)، وبحيث يتاح بسط هذا الاتجاه في ما يصح بسطه عليه من حقول. على ان اؤكد ان القراءة المنصفة لاتجاهي، والتي اتطلع اليها واصغي لها، هي القراءة، التي تأخذ بنظر اعتبارها سياق البحث، وتطالعه بعناية نقدية مطالعة شاملة.

القواعد:

القاعدة (١): الحرية جوهر الحكمة العملية

اذا الغينا الحرية الغينا الحكمة العمليةمن الاساس، واذا اتخذناها مصادرة لا دليل عليها فهذا يعني بقاء الحكمة العملية بلا دليل «هذا ما نعنيه بان الحرية «حرية الارادة الانسانية» جوهر الحكمة العملية).

قد لا يستطيع العقل البشري ان يجد مخرجاً برهانياً للتعارض بين حرية الارادة والحتمية العلية (اذا آمن بهذه الاخيرة كقانون شامل للوجود). وعندئذٍ ان لم يضحِ بالحتمية والضرورة فعلية الاعتراف بالعجز، والا فالتضحية بالحرية تعادل قضاء العقل الانساني على ذاته، اي سوف يقضي على عقلانيته، بل على وجوده، الذي هو صنو الحرية، والمروغ على قيود العالم الآلي.

الحرية مدرك بديهي اولي. ليس هناك برهان يؤكدها لعدم وجود مقولة اوضح منها، والصق بذات العقل الذي يقيم البرهان عليها. ان

معقولية الحكمة العملية تتوقف على وجود الحرية، لان العقل الذي يلتزم في أفقه باحكام الواجبات العملية لابد ان تكون ارادته حرة؛ اذ كيف يكون العقل عقلاً وهو يُلزم ارادةً غير حرة بترجيح خيارٍ من خيارات الافعال.

القاعدة (٢): الاحكام العملية انشائية

الاحكام العملية هي الاحكام التي تقرر ما ينبغي ومالا ينبغي فعله. اي ان محمول الجملة العملية الزامٌ عملي؛ ومن ثمَّ فهي تقييد ضروري للحرية «الاصل في الافعال»، لكن الضرورة هنا الزام وحكم يحمل على الارادة الحرة. ومن هنا يختلف مفهوم الضرورة العملية عن الضرورة الموضوعية، فالاولى لا تعني سوى طلبٍ ملزم بايجاد الفعل، بينا تعني الثانية الوقوع الحتمي.

الاحكام العملية تُنشا حكماً على موضوع، ولا تخبر بالمطابقة عن سمات الفعل. نعم يمكن ان تُنتزع منها سمات حقيقية للفعل بالالتزام. كما يمكن الاخبار عنها كواقع قائم، دون ان تبدل هذه الامكانية جوهرها الانشائي. اي حينما نقرر قيام هذه الاحكام في عالمٍ ثالث «عالم الواقع او لوح الواقع ـ كما تسمه مدرسة العقل الكلامية»، وحينما نتخذها مفردات قائمة في عالم الخارج، ونخضعها للدرس التجريبي، فنستنبط احكامها كوقائع موضوعية، فسوف لا تغيّر جوهرها الانشائي، بل تبقى احكاماً لا تخبر عن واقع وراء نفسها.

القاعدة (٣): العلاقة بين المحمول والموضوع في الاحكام العملية ليست ضرورية

ثبوت الاحكام العملية لمواضيعها ليس ضرورياً، فليست هناك ضرورة منطقية في ثبوت الحكم العملي لموضوعه، ومن ثمّ لايقع العقل في «التناقض» حينما ينكر الحكم العملي.

وليست هناك ضرورة فلسفية في البين تقضي بثبوت المحمول للموضوع، اي ان الحكم العملي لا يستحيل ان ينفك عن موضوعه، والا لما وقع الاستثناء في الاحكام العملية. وقديماً قالوا: الوقوع ادل دليل على الامكان.

القاعدة(٤): ليست هناك مرجعية لمواضيع الاحكام العملية

هناك ثلاثة مواضيع تُطرح كأساس لمواضيع وأحكام العقل العملي، وهي (العدل ـ الخير ـ الكمال). وقد اوضحنا في الجزء الاول من الاسس العقلية عدم صلاحية مفهوم «العدل» ليكون مرجعية لمواضيع الاحكام العملية. لان مفهوم العدل لا يتعدى الواجب وما ينبغي فعله.

والحال كذلك بالنسبة الى مفهومي الخير والكمال. فماذا عسى ان يكون الخير، ان مفهوم الخير العملي لا يتعدى مفهوم ما يجب وينبغي فعله. فالخيرٍ يتحدد على اساس ما يحكم العقل بوجوبه ويطلب فعله وانجازه.

ومن ثمَّ فهو مفهوم منتزع في طول الاحكام العملية، وليس مرجعية لمواضيع هذه الاحكام. اي اننا نحكم بان الفعل خير لانه مطلوب عملياً، لا اننا نحكم بطلب الفعل لانه خير.

القاعدة (٥): الاحكام العملية لا تعيش باستقلال في عالم الافعال الموضوعي

يمكن لاي باحثٍ - مهما كان اتجاهه في تفسير احكام العقل العملي - ان يتصور عالم العقلِ المحض (عالم العقل بغض النظر عن واقع التجربة وعالم الافعال الخارجي - العالم القبلي)، عندئذٍ سيجد ان الافعال (الصدق، الكذب، عرفان الجميل، الاحسان ...) قائمةٌ بذاتها، وبشكلٍ مستقل بعضها عن بعض، دون تدافع او تزاحم بينها.

اما الافعال في عالم الخارج فليس هناك اي فعل من الافعال مستقل، وقائم بذاته بغض النظر عن سائر الافعال. بل كل فعل في عالم الخارج مرتبط بغيره من الافعال ارتباطاً تتفاوت درجاته. ومن هنا تتدافع احكام الافعال بعضها مع بعض، ويقع التزاحم بينها في عالم الممارسة الموضوعية.

فالصدق قد يفضي الى القضاء على حياة فريق من الناس، والاحسان قد يؤدي الى شيوع البطالة والكسل، وسفك الدماء والقتل قد يؤدي الى حفظ حياة اجيال من البشر وحصانة النواميس والاموال ...

القاعدة(٦): لاتعارض بين عقلية الاحكام العملية وبين قبولها للتخصيص

هناك قاعدة مأثورة في منطق البرهان تقرر: «ان الاحكام العقلية لاتقبل التخصيص». وهذه القاعدة سليمة تماماً في ضوء منطق البرهان؛ لان القضية البرهانية لابد ان تكون العلاقة بين محمولها وموضوعها ضرورية ذاتية، بحيث يدرك العقل استحالة انفكاك المحمول عن الموضوع في كل حال. ومن ثمَّ فاي قضية يستسيغ العقل تخصيصها وطرو الاستثناء عليها تكون قضية غير ضرورية، وبالتالي تفقد طابعها العقلي.

وهذه القاعدة (احكام العقل لا تقبل التخصيص) صادقة ايضاً -من وجهة نظرنا- في مجال الاحكام العملية اذا آمنا ببداهتها وقبليتها. لاعلى اساس ان العلاقة بين المحمول والموضوع في الاحكام العملية علاقة ضرورية ذاتية؛ لوضوح وقوع الاستثناء في هذه الاحكام. بل تصدق هذه القاعدة في مجال الاحكام العملية على اساسٍ آخر، وفي ضوء رؤية اخرى:

اننا اذا آمنا بان العقل يحكم بوجوب بعض الافعال حكماً اولياً قبلياً فهذا يعني ان العقل في عالمه السابق على الخبرة والتجربة وعالم ممارسة الافعال يحمل الوجوب على الافعال. الافعال التي تقوم بذاتها في عالم العقل، والتي تعيش بعضها مع بعض بسلام لا يعكر صفوه تزاحم وتدافع. عندئذٍ لا يمكننا ان نتصور وقوع التخصيص او الاستثناء على احكام العقل العملي، الا اذا حورنا او بدلنا ماهية الافعال، او نظرنا اليها في سياق عالم الخارج.

اذا نظرنا الى الافعال في سياق عالم الخارج (عالم التدافع والتزاحم بين الافعال) فسوف يكون الحكم العملي على الافعال متأثراً بواقع هذا السياق، ومن ثم فهو حكم عملي غير عقلي (ونقصد بغير عقلي انه غير صادر عن العقل العملي المحض). اي حكم غير اولي وغير قبلي، لا يصدر بالبداهة والوضوح الاولي، ولا يسبق الخبرة والتجربة، بل لاحق لخبرة الانسان بعالم الافعال.

العقل القبلي ليس من صلاحيته ان يعالج اشكاليات الاحكام العملية في عالم الممارسة. فليس من شأن العقل القبلي ان يحدد لنا الموقف عندما تتزاحم الفضيلة مع ارتكاب رذيلة، وعندما يتعارض الواجب مع واجب آخر. بل العقل الحاكم المقرر للوظيفة العملية في هذا الأفق هو العقل البعدي، المزود بخبرات وتجارب، يخلو منها العقل السابق للخبرة والتجربة.

القاعدة «٧»: النفع والضرر والمصلحة والمفسدة مفاهيم تجريبية ذات اساس غريزي.

الانسان مدفوع غريزياً صوب استيفاء اللذة وتجنب الالم، وليست هناك علاقة بين نشأة هذا النزوع الانساني وبين العقل (الذي نعني به هنا القدرة على الموازنة والتقييم واصدار الاحكام الكلية وادراك المباديء الاولية).

والنفع والضرر والمصلحة والمفسدة مفاهيم يحددها العقل في ضوء

الخبرة والتجربة وعلى اساس «اللذة والالم» بمفهوميهما الساذج والرشيد (اللذة الآنية الذاتية المادية واللذة طويلة المدى العامة المعنوية) في ضوء نمو ورشد الانسان الفردي والاجتماعي.

وحينما تأخذ مفاهيم النفع والضرر والمصلحة والمفسدة محلها في اطار الاحكام العملية، فهي تأتي في اطار الاحكام العملية التي تنظر الى الافعال في عالم تحققها الخارجي. ومن ثمَّ يكون لها طابعها النسبي، دون ان تكون بمعزلٍ عن القيم والاحكام المطلقة التي يؤمن بها المشرع، او الممارس.

اي ان النفع والضرر والمصلحة والمفسدة مفاهيم تتحدد في مرحلة لاحقة لتحديد الواجبات. وليست اساساً لتحديد الواجب والمحظور.

النظرية:

نقطة البدء لاتجاهنا في قراءة العقل العملي «مسلمة»، تتقوم في ضوءها وعلى اساس القواعد المتقدمة نظرتنا الى العقل العملي واحكامه. ويمكن ان نطرح هذه المسلمة عبر الصياغة التالية:

«العقل الانساني يدرك بشكل اولي قبلي تعلق الواجب وحمله على بعض الافعال»

ولما كانت هذه المسلمة تقرر قاعدة بديهية اولية تعذر اقامة البرهان على صحة هذه القاعدة. والنقد المنهجي لايطالبنا ببرهان، انما يُسائلنا حفظ القاعدة بمنأىٍ عن التناقض الداخلي، ويدفعنا لاقناع المتابع نحو طرح ما امكن من الشواهد والمؤيدات، التي تعزز القاعدة، وتحفز العقل على اكتشاف بداهتها واوليتها.

من هنا نحاول اولاً تفسير المسلمة التي طرحناها، ومعالجة اهم الاشكاليات التي يمكن ان تثار حولها، وحول نمط اتجاهنا عامة. ثم نتبع ذلك بذكر الشواهد المتاحة، التي تساهم في تعزيزها والحث على اكتشاف موقعها الاولي وطبيعتها القبلية.

تفسير المسلمة:

حينما نقول ان العقل يدرك بشكل اولي وقبلي، نعني بذلك: ان هذا اللون من الادراك والحكم لا يعتمد على حكم سابق له، بل هو حكم اولي،

وقبلي ايضاً لانه حكم العقل المجرد من الخبرة التجريبية، فهو قبل التجربة، ونطلق على الحكم اللاحق للتجربة حكم «بعدي».

ومذهبنا في القبلية والبعدية لا يعني ان الاحكام الاولية القبلية سابقة لكل حكم تجريبي ولكل معرفة حسية. بل يعني ان الاحكام الاولية لا تستنتج من حكم آخر ولا تعتمد على معطيات التجربة، مضافاً الى ان المعرفة الحسية هي اساس تصور العقل لموضوعات احكامه.

ومن ثمَّ فقبلية المعرفة لا تتوقف على قبلية تصور موضوعات الاحكام.

وحينما نقول ان العقل يدرك تعلق الواجب ببعض الافعال نعني بذلك ان المدرك البدهي ليس مفهوم «الواجب» بل الواجب حينما ينصب على موضوعاته، فهو حكم والزام بفعل من الافعال. اي ان المدرك الاولي يتمثل في قولنا «الكذب لا ينبغي»، و «الوفاء بالامانة واجب» ... . وعلى اساس القاعدة الرابعة ليست هناك مفاهيم متعالية تكون مرجعية لموضوعات احكام العقل العملي الاولية.

ان احكام العقل العملي لا تتلخص ـ كما ذهب كثير من الباحثين ـ في قولنا «العدل واجب والظلم قبيح لا ينبغي فعله». ولعل الدافع الذي حدا بهؤلاء المفكرين الى ارجاع وتلخيص احكام العقل العملي بهاتين المقولتين او بمقولتي «الخير مما ينبغي والشر مما لا ينبغي» هو: ان هذه المقولات لا تقبل التخصيص والاستثناء. ويؤكد احتمالنا انك تجد معظم هؤلاء المفكرين من الحكماء الذين وقفوا على قاعدة «احكام العقل

لا تقبل التخصيص».

لكن تحليلنا لمقولة «العدل مما ينبغي فعله والظلم مما لا ينبغي» انتهى الى انها مقولة تحليلة. اي ان مرجعها الى قولنا «الواجب واجب وما ينبغي فعله ينبغي فعله» ومن ثم فهي ليست سوى تأكيد لمفهوم الواجب. وهنا يكمن السر في عدم قابليتها للتخصيص، فهي ليست حكماً على موضوع، بل هي مفهوم بسيط، تحلل لغوياً الى جملة مركبة.

ثم ان المسلمة التي طرحناها لا تحدد قائمةً نهائية للاحكام العملية القبلية. اي اننا لا نمتلك بالبداهة او بالبرهان حصراً عقلياً تاماً لما هو بديهي قبلي من الاحكام العملية. انما نمتلك محكاً نزن في ضوءه البديهية المدعاة، ونخضعها للاختبار. ونرجع بالفعل الى ثلاثة مقاييس تتحدد على اساسها بداهة الحكم العقلي:

١ـ الانسجام الداخلي للحكم ومعقوليته.

٢ـ ان لا يعتمد على مقولات مستوحاة من البرهان.

٣ـ ان لا يعتمد على التجربة والخبرة العملية.

اما بصدد المشكلات التي تقف امام هذه المسملة، وامام اتجاهنا عامة، فليس بوسعنا حصرها، وليس بوسعنا استيفاء درسها خلال بحثنا الراهن. انما نتناول مشكلتين رئيسيتين، احداهما تنصب على مسلمة اتجاهنا، والاخرى تقف امام نسق اتجاهنا عامة:

المشكلة الاولى: قبلية الاحكام العملية وطرو الاستثناء والتخصيص عليها

تمس القاعدة (٦) الاجابة على هذه الاشكالية، حيث قررت «لا تعارض بين قبلية الاحكام العملية وبين قابليتها على التخصيص». لكن قاعدة اتجاهنا قاعدة شرطية، بمعنى انها لا تقوم على اساس تبنٍ فعلي لقبلية الاحكام العملية، بل تقول اذا افترضنا الايمان بقبلية الاحكام العملية.

تنطلق هذه القاعدة الشرطية من رؤية بحثنا الى طبيعة الاحكام العملية، ومن موقف من نظرية البرهان الأرسطية. فنظرية البرهان الارسطية - حسب وجهة نظرنا - ليست زُبراً ونصوصاً ازلية لاتقبل التأويل، بل هي جهد بشري يخضع للنقد، وقد لا يستجيب لمتطلبات البحث العلمي، مهما بالغنا بوسم النظرية وصاحبها بآيات النعوت وسمات النبوغ والعبقرية.

من هنا لسنا ملزمين باتخاذ منطق البرهان منظاراً نهائياً لكل مايتاح لنا رؤيته. وليس مروقاً ان نتناول اسس ومباديء هذا المنطق بالنقد والتعديل.

وبعد ان اتضح ان اتجاهنا لا يفترض «قبلية» الاحكام العملية افتراضاً، بل يؤكدها وينطلق من قبلية بعض هذه الاحكام؛ حقّ علينا بسط البحث في معالجة اشكالية التعارض بين قبلية الاحكام العملية وبين قابليتها على التخصيص:

نبدأ الحديث هنا بطرح الاستفهام التالي: كيف ومتى تخصص الاحكام العملية، وما هي دواعي هذا التخصيص؟ تخصص الاحكام العملية

ـ في ضوء استقراءنا على الاقل ـ في حالتين؛ فاما لعارضٍ يطرأ على حرية الارادة، فيصبح الفعل في دائرة «غير المقدور»، واما لوجود اولويات عند تزاحم الافعال فيقدم الاولى فعله، ويخرج الفعل عن صدق الحكم الآخر عليه.

وفي كلا الحالين (حال تقييد الارادة، وحال تزاحم الافعال وتعارض الاحكام) لا يصح ان يكون الحكم العملي القابل للتخصيص حكماً عقلياً اولياً وقبلياً. بل هو حكم عملي تجريبي (دون ان يكون هناك مانع من استضاءته باحكام العقل القبلية)، لان الحكم يصادر على قضايا الواقع التجريبي، ويتخذها أسساً في نسقه، فهو حكم العقل المزود بخبرات عالم الواقع. والا فالعقل المحض حرية خالصة وارادة محضة، لا تقيّدها شروط العالم الموضوعي، وليس هناك في عالمه تعارض او تزاحم بين الافعال او الاحكام؛ بل تعيش الافعال والاحكام فيه بسلام.

يعقل الانسان تقييد الارادة حينما يأخذ بنظر اعتباره القوة التنفيذية المحدودة التي يتمتع بها في عالم الطبيعة القاهرة، ويعقل تزاحم الافعال وتعارض الاحكام العملية حينما يقرأ عالم الخارج، عالم الافعال الموضوعي.

ومن هنا يتضح ان الحكم العملي يكون قابلاً للتخصيص حينما يكون حكماً بعدياً، لا حكم العقل القبلي. عندئذ تطرح الاشكالية الرئيسية: كيف يكون الحكم العملي قبلياً مطلقاً وهو يقبل التخصيص في عالم الخارج؟

الحكم العملي القبلي ليس على غرار الحكم النظري القبلي، فالحكم النظري قضية اخبارية عن الواقع الخارجي، ومن ثمّ تتوقف سلامتها

وصحتها على صدقها في عالم الخارج. اما الحكم العملي فهو حكم انشائي لا يحكي عن واقع خارجي، فافتراض عالمين للاحكام العملية لا يتعارض مع قواعد المنطق والحكمة. وسلامة الحكم العملي لا تتوقف على تطابق هذين العالمين، ما دامت شروطهما مختلفة.

اذن لدينا عالمان للاحكام العملية، عالمها السابق للخبرة والتجربة، وعالمها البعدي القائم في ضوء الخبرة والتجربة. وبهذه الرؤية والأُفق نعالج الاسئلة الحائرة التي طرحها كَنْت «اسئلة الفتاوى»، ونفهم التهافت الذي وقع فيه البحث الكلامي، كما سنأتي عليه؛ اذ تفرز هذه الرؤية لنا ميدانين: ميدان العقل، وميدان التشريع، ميدان القيم الازلية الثابتة، وميدان تجسيد هذه القيم في عالم التدافع والتزاحم والمعوقات؛ حيث يتعذر فيه الثبات والاطلاق، الذي استهدفه «كَنْت» في «مذهب الفضيلة» استهداف رغبة اخلاقية، لم يجد لها عزاءً الا في مصادراته على «الخلود» و «الالوهية».

المشكلة الثانية: امكانية قيام نظرية اخلاقية

طرح «ليفي بريل» ـ كما تقدمت الاشارة اليه ـ اعتراضات على الاتجاه النظري في درس العقل العملي واحكامه. وانتهى الى ضرورة دراسة الاحكام العملية بوصفها وقائع قائمة في عالم السلوك الانساني دراسة تجريبية بالمفهوم الاجتماعي الانثروبولوجي. وقد اخذ باعتراضات بريل «فردريك روه ١٨٦١ ـ ١٩٠٩»، لكن الاخير اتجه الى درس الاحكام العملية بوصفها تجربة نوعية، معطاة بشكلٍ مباشر.

استند «ليفي بريل» في رفضه لكل اتجاه نظري في درس العقل العملي واحكامه الى ثلاثة حجج رئيسية[1].

الحجة الاولى: يستلهمها بريل من اشكالية «هيوم»، فيذهب الى ان الاحكام العملية معيارية دائماً، فهي لا تصف وانما تقرر «مايجب ان يكون»، ويستحيل وضع نظرية لما يجب ان يكون، انما توضع النظريات لما هو كائن.

وهذه الحجة لا تعدو ان تكون سوى تجديف واستخدام للقاعدة في غير موضعها؛ اذ ان استحالة الانتقال من الواجب الى الواقع او العكس تعني استحالة استنتاج احدهما من الآخر استنتاجاً منطقياً. ولا تعني بحال من الاحوال ان الواجب (الذي لايصف شيئاً) يستحيل وصفه وتفسيره. والا كيف استطاع بريل اوهيوم ان يصفه بانه لايصف وانه معياري؟

ثم ماذا تعني النظرية؟ أهي غير الاطار الشامل في تفسير الظواهر (الاعم من الاخبارية والانشائية)؟ واذا اردنا ان نلتزم بحجة بريل الى نهايتها المنطقية، يجب علينا اثبات استحالة كل الجهود التي بذلت بالفعل في ميدان تحليل الجمل الانشائية، وقدمت نظريات متنوعة في تفسير هذه الجمل التي لا تصف شيئاً. لكن وقوع هذه النظريات كافٍ وحده لاثبات وهم استحالة بريل.

الحجة الثانية: ان الاخلاق النظرية تصادر على وحدة الطبيعة الانسانية في كل زمان ومكان. وتغفل ان الطبيعة الانسانية عند اليونانيين في العصر القديم ليست هي تلك الموجودة في الحضارة الغربية المتاثرة بالمسيحية، ولا

(١) الاخلاق النظرية، عبد الرحمن بدوي، ص١١ ـ ١٦.

تلك الموجودة عند اهل الشرق الاقصى او لدى الشعوب البدائية. وعلم الانثروبولوجيا اثبت التفاوت الشديد بين الشعوب والحضارات، واوضح انه من الخطل التحدث عن طبيعة انسانية واحدة.

وبغية تمحيص هذه الحجة علينا التاكيد اولاً على ان النظريات الاخلاقية لا تتطلب جميعها وحدة الطبيعة الانسانية بشكل مطلق. نعم قد تجد نظرية اخلاقية تختار «الوحدة المطلقة» كاساس لبناء مغلق ونهائي للاحكام العملية. وهذا الفرض بتجاوز الحد المطلوب للنظرية الاخلاقية، اذ تتطلب بعض النظريات الاخلاقية على الاقل وجود قاسم مشترك بين ابناء الانسان فيما يقررون من احكام. ووجود مثل هذا القاسم المشترك امر تؤكده ابحاث العلوم الاجتماعية والنفسية الى جانب تأكيدها للتنوع والاختلاف.

على ان وجود هذا القاسم المشترك ـ الذي يقر به ليفي بريل نفسه ـ لا يشكل بالضرورة مصادرة واساساً للنظرية الاخلاقية، بل يمثل عنصر تسويغ وتعزيز للنظرية.

الحجة الثالثة: ان النظريات الاخلاقية «ميتافيزيقيا الاخلاق» تفترض اتساق الواجبات وانسجامها، لكن المؤكد في الحياة الاخلاقية ان ثمّ تنازعاً بين الواجبات بعضها وبعض، وبين المطامح الانسانية بعضها مع بعض. فالواجبات الفردية في صراع مع الواجبات الاجتماعية (الاسرية والمهنية والوطنية)، كما تتصارع الواجبات الحيوية والعقلية والدينية والسياسية.

يمكن ان نتخذ من هذه الحجة دليلاً على خلل الاطار النظري لبعض فلسفات الاخلاق. لكنها لا يمكن ان تكون دليلاً على سقم التنظير

الاخلاقي عامة. وهذا امر يمكن ملاحظته بجلاء بالنسبة لاتجاهنا؛ اذ يتكأ اتجاهنا على رؤية اساسية تميّز بين الافعال والواجبات في أُفق العقل، وبين الافعال والواجبات في الحياة العملية وفي عالم الخارج الموضوعي.

تعزيز البديهية:

اشرت الى ان تعزيز البديهية لا يتم عبر البرهنة القاطعة عليها، والا سوف لا تعدو بديهية. انما يتم تعزيزها عبر ذكر الشواهد والمؤيدات على حقانيتها وصحتها، وعبر اثارة العقل لاكتشافها وازاحة ضباب الغموض الذي يلفها، جراء عوامل لا تعود بطبيعتها الى العقل الخالص، بل ترجع الى الظروف الموضوعية التي تحيط ببني آدم.

هناك اتفاق بين نظريات الحكمة العملية المتنوعة على قائمة من الفضائل والرذائل «الواجبات والمحظورات العملية». ويخترق هذا الاتفاق حضارات وشعوب متنوعة، ويضرب في اعماق التاريخ الانساني المدوّن. حضارات وشعوب واناسي تفاوتت حياتهم المادية اشد التفاوت، وتلونت حياتهم الروحية بشتى المذاهب؛ كيف يتسنى لنا تفسير هذا الاتفاق؟

ان اكثر الفروض وجاهة ـ حسب وجهة نظرنا ـ هو الفرض الذي يثبت ادراك العقل الانساني لواجبات اساسية، بعيداً عن السياق التجريبي المادي لحياة البشر. واجبات اساسية يدركها العقل ادراكاً اولياً، قبل التجربة، ودون الاستناد الى قاعدة نظرية.

لناخذ الحكمة العملية الاسلامية حيث نلاحظ اتجاه الفلاسفة المسلمين

الى عد الاحكام العمليـة احكام القبول العام والمواضعة الاجتماعية، ومن ثمَّ لا تخضع هذه الاحكام لاي مقياس مطلق، بل تخضع للمقاييس الحسية وتتلون تبعاً لرشد المجتمعات البشرية وفق مقاييس المصلحة والمفسدة، التي هي مقاييس تجريبية بالطبع.

رغم هذا التحليل الذي فرضه السياق المعرفي «منطق البرهان» لهؤلاء الفلاسفة نلاحظ في أفق اخر سعياً اكيداً لهؤلاء الفلاسفة نحو اتخاذ مرجعية عامة ومطلقةً (لا يمكن تخصيصها) للاحكام العملية، حيث تجسدت في مقولتي: «العدل مما ينبغي والظلم مما لا ينبغي فعله» كاساس لكل الاحكام العملية.

ونلاحظ سعياً آخر لدى هؤلاء الفلاسفة لترميم نظريتهم الاعتبارية بشأن الاحكام العملية. فقد ادخلوا المفاهيم الوجودية التكوينية كمفهوم الكمال والفطرة الى حيز العقل العملي، لكي تستقر احكام هذا العقل في النهاية على قاعدة مطلقة وعامة.

ونلاحظ لدى حكماء مدرسه الاعتبار، الذين ادلوا بدلوهم في حقل «علم اصول الفقه» ان هؤلاء الحكماء لاذوا بقيد «العقلاء (بماهم عقلاء)» لحفظ الطابع العام والثابت للاحكام العملية.

وليس امامنا من فرض يستطيع تفسير كل هذه الظواهر سوى ان هؤلاء الحكماء يدركون بالوضوح الاولى (الذي عتمته نظرية البرهان وسياق تحليلهم المعرفي للاحكام والقضايا) ادراكاً لا شعورياً احكاماً عملية تقرر الزامات وواجبات.

مدرسة العقل الكلامية في ضوء اتجاه البحث

بعد ان اتضحت الافكار الاساسية، التي نعتمدها في الاتجاه الذي نتبناه، نحاول القاء الضوء مرة اخرى على مدرسة العقل لتقييم معطياتها من خلال هذا الاتجاه. ولعل اوضح المعالم وابرز النقاط التي تستوقفنا هي ان مدرسة العقل طرحت بعض مبادئها الاساسية مخصصةً، طالها الاستثناء. فجاءت قاعدة «حسن الصدق» و «قبح الكذب» مقيّدة بـ «النافع والضار». بينا يؤكد اتجاهنا على ان المباديء الاساسية للعقل العملي لايمكن تقييدها الا اذا اضحت قواعداً بعدية، وشريعة عملية يلاحظ فيها عالم الخارج. خصوصاً وقد جاء القيد بالنفع والضرر، حيث يقرر اتجاهنا ان النفع والضرر والمصلحة والمفسدة مقولات يدركها العقل في ضوء الحس والتجربة، وهي مقولات نسبية فما هو نفع ومصلحة لدى فرد او شعب او مقطع تاريخي قد لا يكون نفعاً ومصلحة لدى فرد او شعب او في ظل ظرف تاريخي آخر.

على كل حال نحاول التسلسل في اجراء مقارنتنا وتقويمنا مع تسلسل افكار مدرسة العقل، كما عرضناها فيما سلف، فنبدأ بالتعريف ثم ننتقل الى المبادئ الاولية، ثم نقف عند القواعد التي قررتها مدرسة العقل في ضوء مبادئها الاولية. على ان نأخذ بنظر اعتبارنا ما تقدم طرحه من المحات وافكار واشكاليات خلال الفقرة (٥) من هذا البحث.

التعريف:

رصدت الفقرة (٥) ارباكاً وقعت فيه مدرسة العقل الكلامية في تعريف الحسن والقبح وتفسيرهما. واذا اردنا تمحيص الاتجاه الذي قرر ان الحسن والقبح يُحمل على الافعال لا لذاتها، بل لوجوه واعتبارات، يصدق خلالها عنوان الضرر والنفع (الذي هو اللذة والسرور - حسب بعض نصوص المتكلمين) فسوف تخرج مدرسة العقل الكلامية عن دائرة العقل وتضحي نظرية نفعية نسبية، لا علاقة لها بالاتجاه العقلي في الحكمة العملية. لكننا لاحظنا مروغ نصوص القاضي عبد الجبار على هذا الاتجاه، وسيادة الاتجاه الآخر الذي يقرر لحوق الحسن والقبح للافعال ذاتها.

وقد سجلت دراسات استاذنا السيد محمد باقر الصدر (وهو احد اعلام الاتجاه العقلي في الحكمة العملية) ملاحظة على تعريف المتكلمين للحسن والقبيح بما يستحق الثواب والعقاب عليه؛ اذ العقاب والثواب نفسهما من مقولة الافعال ويخضعان لحكم العقل بالحسن والقبح عليهما. وطرح تعريفاً سليماً للحسن والقبيح، فقرر ان الحسن هو ما ينبغي فعله والقبيح ما لا ينبغي فعله.

وقد سجلت الفقرة (٥) ملاحظة استعجلتها على تعريف القبيح، حيث اكد احد نصوص القاضي على انه الضرر اليقيني او المظنون، وبهذا يتم تعليق وربط احكام العقل العملي بالعلم والظن، التي هي حالات لاحقة لواقع ثبوت احكام العقل الاولية.

من المؤكد لدينا ان تعريف الحسن والقبيح بما يستحق الثواب والعقاب، وربط الاحكام العملية بحالات المكلفين من العلم والظن والجهل جاءت في فكر علماء الكلام، جراء تشبع هؤلاء الباحثين بجو الشريعة الاسلامية. فطرحوا اتجاهاً عقلياً للحكمة العملية في جو شريعة تقرر احكاماً عملية لبني البشر في عالم الافعال المتزاحمة والاحكام المتعارضة.

المبادئ الضرورية:

في ضوء تحليلنا لمفهوم «العدل» و «الظلم»[1] اتضح لنا ان جملة «العدل واجب وحسن وينبغي فعله» ترجع في النهاية الى الواجب واجب وجملة «الظلم قبيح ومحظور ولايبقىٰ» ترجع الىٰ ما لا ينبغي فعله لاينبغي فعله. نعم فالعدل والظلم ليست مفاهيماً متعالية، بل هي مفاهيم لاحقة، اي: ان العدل والظلم وما هو عدل وما هو ظلم يتحددان على اساس قواعد الواجب، ولا تتحدد قواعد الواجب او تشتق منهما.

العدالة الاقتصادية او الاجتماعية او السياسية او القضائية تتحدد وفق قيم المشرع الاقتصادي والاجتماعي والسياسي والقضائي، وعلى ضوء مقاييس المشرع واحكامه. فما هو عدالة لدى قضاء قد يكون ظلماً في عرف وقيم ومقاييس قضاء آخر، وما هو عدالة في التوزيع لدى نظام اقتصادي ما يكون اجحافاً وظلماً لدى نظام اقتصادي آخر ـ وهكذا ...

(١) راجع: الاسس العقلية، ح١، ص١٦٥ ـ ١٧٠.

من هنا نحذف مبدأين من قائمة الاحكام الاولية العملية، التي طرحتها مدرسة العقل الكلامية، وهما «قبح الظلم ـ ووجوب العدل والانصاف».

والملاحظة المبكِرة التي اثارها الغزالي بشأن مبدأ «وجوب دفع الضرر»، وطرحها الاصفهاني، واستاذنا الصدر، والتي تبناها بحثنا فيما تقدم، تُخرج هذا المبدأ من دائرة احكام العقل، ويدخل في احكام التكوين والغريزة، التي لا يختص بها الانسان بين الكائنات الحية.

اما مبدأ «وجوب المصلحة وقبح المفسدة» فقد اثرنا البحث حوله في الجزء الاول من الاسس العقلية[1]، واشرنا الى ملاحظة استاذنا الصدر في التفرقة بين عالم العقل البعدي الذي يدرك المصلحة والمفسدة كوقائع في الخارج، وبين عالم العقل القبلي الذي يدرك الواجبات والحسن والقبح في الافعال بغض النظر عن المفسدة والمصلحة، ونضيف هنا ما تقدمت الاشارة اليه في هذا البحث:

ان المصلحة والمفسدة مفاهيم لاحقة تتحدد وفقاً للاحكام العملية، التي يتوخى المشرع تجسيدها ويتطلع الممارس الى الالتزام بها. اي ان المصلحة والمفسدة ليست احسن حظاً من العدل والظلم، بل لا علاقة لها بمفهوم ما ينبغي وما لا ينبغي.

نبقىٰ في دائرة المبادئ الاولية لنسجل الملاحظتين الاساسيتين

---

(١) المصدر السابق، ص ٢٥٤ ـ ٢٥٩.

التاليتين:

الملاحظة الاولى: اشرنا فيما تقدم الى ان ابرز ظاهرة تستوقفنا في المبادئ الاولية، التي طرحتها مدرسة العقل الكلامية هي ظاهرة تخصيص وتقييد هذه المبادئ. فقد جاءت مجموعة من هذه المبادئ مكبلةً بقيود نظير (قبح الكذب الذي لا نفع ولا دفع ضرر فيه، ووجوب رد الوديعة عند المطالبة، وحسن الذم على الاخلال بالواجب مع ارتفاع الموانع).

نؤجل البحث في بداهة وقبلية هذه المبادئ - على افتراض تجريدها من القيود - الى الملاحظة الثانية، ونقتصر بالقاء الضوء على ظاهرة تقييد هذه المبادئ.

اتضح في ضوء نظرية بحثنا وقواعدها اننا لا نتصور تقييداً وتخصيصاً لبديهات ومبادئ العقل العملي، ما لم نُخرجها من نسقها العقلي الاولي، ونضعها في سياق الاحكام البعدية، التي تاخذ بنظر اعتبارها الافعال بملابساتها الموضوعية. اي ان نخرجها من عالم الاحكام المطلقة التي تنصب على ذات الافعال، الى عالم الاحكام التي تنصب على الافعال في عالم التزاحم والتدافع، وبكلمة واحدة نخرجها من العقل الى الشرع، من العالم القبلي الى عالم ممارسة الافعال.

العقل يحكم بقبح الكذب، وانه فعل لا تنبغي ممارسته، فهو محظور بغض النظر عما يلحقه من نفع وضرر والم ولذة. لكن الكذب في عالم الممارسة الخارجية قد تترتب عليه منافع وقد تدفع به مضار، ومن هنا فحينما نحكم على الكذب في ضوء عالم الممارسة، ونشرّع له قاعدة وقانوناً سنجد

ان قاعدة الالزام التشريعية قاعدة تقبل التخصيص، ولا تاتي مطلقة تابى كل استثناء وتقييد.

ان شيئاً من التامل في مبداي مدرسة العقل الكلامية (وجوب رد الوديعة عند المطالبة، وحسن الذم على الاخلال بالواجب مع ارتفاع الموانع) يوضح لنا ان متكلمي هذه المدرسة استلوا هذين المبدأين من قواعد الفقه الاسلامي في بابي «الوديعة» و «الامر بالمعروف والنهي عن المنكر»، دون ان يكلفوا انفسهم العودة الى العقل الخالص وفحص حكمه. ومن هنا كان طبيعياً ان تأتي هذه الاحكام مقيدة ومخصصة ومشروطة.

احكام الشرائع والقوانين احكام بعدية، تنصب على الافعال في عالم الممارسة الخارجية بملابساته، حيث تتحدد الارادات بحدود عالم الواقع وقوانينه، وحيث تتزاحم الافعال وتتداخل. ومن هنا تأتي عمومات الاحكام التشريعية قابلة للتخصيص بطبيعتها، حتى قالوا «ما من عام الا وقد خُص».

الملاحظة الثانية: لا نقر لبعض هذه المبادئ بالبداهة والقبلية في ضوء مقاييس اتجاهنا. فنحن اذا اخذنا المبدأ الكلامي «حسن الذم على الاخلال بالواجب مع ارتفاع الموانع» واخذنا المبدأ الآخر «وجوب اعتقاد الفضل من المحسن والمسيء» وصغناهما صياغةً عارية من الاشكال، كما لو قلنا «ينبغي الذم على الاخلال بالواجب» و «يجب اكرام المحسن ومعاقبة المسيء» نلاحظ:

ان هذين الحكمين يتوقفان على فرضية ان هناك اخلالاً والتزاماً

ومروقاً على الواجبات؛ وهذه الفرضية يصعب التصديق البديهي بها، بل هي معطىً من معطيات عالم الخبرة والممارسة. وسوف نقف وقفة اطول على ايضاح هذا الموضوع حينما نتناول قاعدة «وجوب العقاب والثواب».

واذا تفحصنا المبدأ الكلامي «وجوب ما يدعو الى الواجب ويصرف عن القبيح» ومبدأ «قبح ما يصرف عن الواجب ويدعو الى القبيح» فليس بوسعنا ـ كما تقدم ـ ان نقرر لهذه الاحكام البداهة والوضوح الاولي، وهي تعتمد على مدركات وقضايا لا يمكن التوفر عليها الا عبر التجربة والممارسة العملية. وسوف نختبر هذين المبدأين، عند مناقشة قاعدة «اللطف»، التي اسسها المتكلمون انطلاقاً منهما.

القواعد:

اتكأت اولى قواعد مدرسة العقل «وجوب النظر» على مبدأ «وجوب دفع الضرر»، وحيث اتضح ان مبدأ القاعدة ليس مبدأً عقلياً يتضح ان القاعدة غير عقلية بطريق اولى.

تبقىٰ امامنا قاعدة عملية رئيسية طرحتها مدرسة العقل، وهي «وجوب اللطف». سَنتناولها بالدرس، ثم نختم البحث بنظرةٍ شاملة لقواعد العقل العملي لدى مدرسة العقل الكلامية:

قاعدة اللطف:

اشرت الى ان هذه القاعدة ـ رغم اختلاف صياغتها بين المتكلمين ـ

تعود في حجيتها الى مبدأي «وجوب ما يدعو الى الواجب ويصرف عن القبيح، وقبح ما يصرف عن الواجب ويدعو الى القبيح». وبغية تمحيص هذه القاعدة نطرح على مبدئيها الاسئلة التالية:

هل الوجوب في المبدأين شامل لكل ارادة عاقلة؟ تمشياً مع طبيعة قواعد العقل لابد من تعميم الوجوب؛ اذ لا يتم تحديد دائرة شموله الا باخراجه من عالم القبلية الى عالم الاحكام البعدية. لكننا لاحظنا فيما تقدم ان القاضي عبد الجبار ارجع وجوب الالطاف على الانسان الى النفع والضرر، فما هو ضرر يجب دفعه وما هو نفع يجب جلبه، وهذا الارجاع بنفسه يعني الغاء استقلالية المبدأين المتقدمين في تحديد الالطاف الواجبة على الانسان، كما يعني ايضاً تحديد دائرة شمولهما لتصبح خاصة بالارادة الالهية!

لاشك ان هذا التحديد يلغي اولية المبدأين، لانه يأتي في طول مجموعة معارف تصديقية، مضافاً الى ان تخصيص المبادئ الاولية يتنافي اساساً مع اوليتها ووضوحها القبلي. لنعاف هذه الاشكالية، ونحاول ان نتابع قاعدتين فرعيتين من قواعد «اللطف»، وهما وجوب البعثة ووجوب عصمة الانبياء؛ لنرى طبيعة استنتاجهما واسلوب مدرسة العقل في استخراج هاتين القاعدتين.

نقلنا في الفقرة (٢ـ ب) النصوص التي تقرّب لنا السياق الاستدلالي، الذي طرحته مدرسة العقل بغية اثبات «وجوب البعثة». وقد انطلق الاستدلال على ان البعثة لطف من قاعدة ان البعثة تحدد الشريعة، التي يتم

من خلالها تشخيص القواعد، التي تحدد بدورها الوظيفة العملية في ظل تزاحم الافعال وتضادها، وفي ظل الظروف النسبية التي يعيشها ابناء البشر. ومن ثمَّ يتسنى لهم ان يتعرفوا على مصاديق الافعال، التي تكون ممارستها باعثاً للعمل بالواجبات، او تكون هي ذاتها مصاديق الواجب. وفي الحالين تكون البعثة وتعاليمهما داعية للعمل بالواجب وصارفة عن ممارسة القبيح.

ونحن هنا نطرح على مدرسة العقل الاستفهامات التالية:

أليس استمرار النبوة وعدم انقطاعها وحضور الانبياء على الدوام في حياة البشرية يوفر درجة اكبر من الدعوة الى العمل بالواجب والصرف عن القبيح؟ فلِمَ أنقطعت النبوات وحُجب الوحي الالهي؟ ثم لماذا لم تحفظ تفاصيل الشريعة الالهية في الواح ابدية، وتُركت تفاصيل الاحكام «السنة الشريفة»، التي هي داعية للعمل بالواجب، بيد الحفظ البشري، حيث وقع الاختلاف؟

اما وجوب عصمة الانبياء فقد استند الى قاعدة اللطف ايضاً، لان ارتكاب النبي للمعاصي والمخالفات ينّفر الناس منه ومن الالتزام بالواجبات التي يدعو اليها النبي؛ فهي اي العصمة داعية للالتزام بالواجب، وخلافها داعٍ للقبيح وصارف عن الواجب. ومن ثم يجب ان ينزه الله النبيَّ عن ارتكاب المعاصي، بل عن كل ما ينّفر.

اذا افترضنا جدلاً ان مبدأي «وجوب ما يدعو ... وقبح ما يصرف» عقليان وقبليان، لا يمكننا ان نسلم بعقلية قاعدة «وجوب عصمة الانبياء» لان هذه القاعدة تستند الى ان ارتكاب المخالفة وعدم توفر النبي على الصفات

الجاذبة غير المنّفرة داعٍ للعمل بالواجب والانصراف عن القبيح. وانّى للعقل من الوصول الى هذا المستند، دون الاتكاء على التجربة والخبرة العملية!

ثم اذا سلمنا بعقلية قاعدة «وجوب العصمة» يلزمنا اثباتها كحكم كلي مطلق. بينا نلاحظ اضطراب مواقف اعلام مدرسة العقل في تحديد واطلاق هذا الحكم. هذا الحكم الذي لم يكن في معزلٍ عن «النص»، الذي القى اضواءه عليه، ولعب دوراً في تحديد دائرة العصمة.

يبقى وجوب العقاب والثواب، حيث لاحظنا في عرض نظريات مدرسة العقل الاضطراب الكبير في الموقف من هذه القاعدة. ولاحظنا حجم اختلاط النص بالعقل في تقرير واستنتاج هذه القاعدة. وهذا الاضطراب يوضح لنا عدم عقلية القاعدة، والاختلاط يعرفنا على ان الثواب والعقاب والذم والمدح اجراءات تدبيرية يتخذها المشرع لحفظ نظام الجماعة الانسانية، ولتحقيق اكبر قدر ممكن من ارضية الالتزام باحكام التشريع في ضوء الظروف الموضوعية لحياة البشر.

نظرة عامة في قواعد مدرسة العقل الكلامية:

لاتعدو ان تكون عامة قواعد مدرسة العقل قواعداً تجريبية، لانها تستند اساساً الى تعيّين تطبيقات ما ادعته من مبادئ اولية. فحينما يقولون ان العصمة لطف وان العقاب لطف والثواب لطف انما يصدرون من عالم الخبرة والتجربة، وليست هناك اي قاعدة بديهية او برهان عقلي يؤكد لهم هذه الحقائق. بل تؤكدها الخبرة التي هي مقياس نسبي؛ ويؤكد لنا ذلك واقع

الاختلاف الواسع في تفاصيل هذه القواعد بين رجال مدرسة العقل انفسهم.

ثم جاءت هذه القواعد عامة لتحدد واجبات تختص بالذات الالهية. هذه الذات التي تنجز هذه الواجبات - حسب وجهة نظر المدرسة العقلية - دون ان تستحق ثواباً عليها؛ ومن هنا يُخرم تعريف الواجب الذي طرحته مدرسة العقل!

لعل مدرسة العقل ارادت ان ترى العدالة الاجتماعية والسياسية - كما ذهب الى ذلك بعض الباحثين - في ظل رؤية المالك العادل، ليكون حكماً وحجة على السلطان الحاكم، الذي طالما افتقدوا العدالة في ظله. ومن هنا طرحوا العدالة كاساس للكون والتشريع.

ونحن لانشك في ان الظروف التاريخية والسياق الاجتماعي والسياسي لحقبة مدرسة العقل ساهمت بشكلٍ رئيسي في تشكيل نظام هذه المدرسة، لكن هذا لا يعفينا عن قراءة نقدية لطريقة مدرسة العقل في تحديد الواجبات للذات الالهية.

لاشك ان مرحلة تحديد الواجبات للذات الالهية تاتي لاحقة للايمان بالله واثبات وجوده وصفاته. وهذا ما حصل بالفعل لدى مدرسة العقل، فبعد ان قرروا نظرياً ان الله لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب، حملوا مجموعةً من القواعد كواجبات على الذات الالهية.

اذن فالنظرة الى الالوهية هي التي تحدد الموقف من حمل الواجبات على الذات الالهية. وعلى هذا الاساس جمع بعض الباحثين بين الموقفين

الاشعري والمعتزلي، حيث ذهبوا الى ان الاشاعرة سيطرت عليهم صفة القدرة المطلقة فلم يهضموا فكرة تحديد الواجب للذات الالهية، بينا سيطرت صفة العدل على العقل المعتزلي فعكف على تحديد الواجبات للذات الالهية.

لكن صفة «العدل» ليست مسوغاً ـ من وجهة نظر اتجاهنا ـ ليحمل العقل الواجبات على الذات الالهية، وكما ان القدرة المطلقة لا تبرر وحدها ان يتصرف المالك كل الوان التصرف في مخلوقاته. اي اننا لو اغمضنا النظر عن واقع السياق التاريخي لمدرسة العقل، وحاولنا ان نعالج موقفها في حمل الواجبات على الذات الالهية من زاوية اتجاهنا ونظرتنا للعقل العملي نجد:

ان مبادئ العقل الاولية حينما تُقاس بعالم الافعال، وحينما يراد انزالها الى مرتبة القواعد الحاكمة على السلوك والممارسة في عالمنا المشهود، فسوف يفقد العقل الانساني في هذه المرحلة القدرة على تحديد قاعدة نهائية ومطلقة. وآية ذلك ان المبادئ العقلية العملية لا تحكم بمفردها في عالم التضاد والتزاحم والتدافع، بل تختلط بمقاييس نسبية.

ثم ألم يكن الاجدر بالبحث العقلي ان يتخذ في عالم الافعال من الفعل الالهي مقياساً للتطابق مع الواجب؟! ان الايمان بـ«الله» كحقيقة مطلقة، تشبع الى ما لانهاية تطلعات العقل والوجدان لكل القيم المترتبة على ادراك المبادئ العملية الاولية من خير وعدل كاف لان نخرج الذات الالهية من دائرة الزام الواجب، وليس هذا فحسب، بل الايمان بالله كقدرة مطلقة لا حدود لعلمها يفضي الى الاعتقاد انه وحده القادر على تحديد ما يتطابق

حتى الامكان مع الواجب والقيم العليا من افعال. وهو وحده القادر على تجسيد الواجب والخير والعدل في الافعال.

ومن ثمّ يفقد تحديد الواجب للذات الالهية معقوليته؛ لا لان العقل لا يدرك مبادئ الحسن والقبح والاحكام الاولية للواجبات العملية، كما ذهب الاشاعرة، بل لان الذات الالهية هي وحدها القادرة على الفعل المتطابق مع الواجب، والعقل البشري عاجز عن وضع مقياس وقاعدة نهائية للافعال في عالم التضاد والتزاحم.

خاتمة البحث

مهما تكن اهمية نتائج بحثنا، التي لا يحق لنا ان نقرر لهذه النتائج ما نجده فيها من عناء البحث وجهد الدرس والتحليل، حيث ان هذا الحق لا يحفظ الا للذين يقرؤن هذا البحث قراءة تمحيص ونقد؛ فان بحثنا استطاع ان يكشف عن حقيقة قررتها دراستنا الراهنة «الاسس العقلية» في الجزء الاول منها، اذ قررت هناك ان علم اصول الفقه في استخدامه وتوظيفه للعقل العملي ينوء تحت وطأة التركة الكلامية.

ان مقارنةً متواضعةً بين ما جاء في الجزء الاول من بحث في مبادئ وقواعد العقل العملي وبين البحث الكلامي الذي عرضناه في هذا الجزء توضح الحقائق التالية:

اولاً: ان البحث الاصولي تابع البحث الكلامي متابعة تامة في تعريف الحسن والقبح، وتابعه متابعة كاملة في محاولة الوصول الى مبادئ متعالية لموضوعات احكام العقل العملي، والتي وجدها كما وجدها

المتكلمون في «العدل والظلم». ثم راغ عليها كما راغ البحث الكلامي فقرر مبادئ مستقلة الى جانب قبح الظلم وحسن العدل.

ثانياً: طرح الاصوليون على غرار المتكلمين مبادئ العقل العملي مخصصة ومقيدة، كما لم يأبوا من تخصيصها، ولم يكن ذلك الا لخلط الفريقين بين عالم العقل القبلي، وبين عالم الممارسة والافعال، بين العقل وميدانه، وبين الشريعة وحقلها، بين نسق الاحكام الاولية العقلية، ونسق الاحكام التشريعة البعدية.

ثالثاً: طرح الفريقان قواعداً، تمثل احكام الواجبات للذات الالهية حصراً. وجاءت هذه القواعد معتمدة على الخبرة والتجربة، وادعى الفريقان لها العقلية والاطلاق.

رابعاً: ادخل الفريقان في قائمة المبادئ احكاماً لا يمكن ان تحشر في زمرة المبادئ العقلية القبلية، كوجوب العقاب والثواب، وقبح العقاب بلا بيان، لان العقاب والثواب والبيان وعدمه مقولات تدخل في دائرة التدبير، ومن ثم يتوقف الحكم بها على مجموعة معارف تصديقية، وترتبط بعالم الفعل والممارسة، ومن ثم فهي نسبية ولا يمكن ان يحكمها الاطلاق.

واخيراً اود التأكيد والتذكير بطبيعة فهمنا لدور المبادئ الاولية وعلاقتها بقواعد التشريع ومذهب الفضيلة:

ان الاحكام العقلية العملية الاولية ـ حسب اتجاهنا ـ هي المقياس الاساسي لقيم الخير والعدل.

ان الاحكام الاولية تختلف نسقاً عن احكام التشريع ومذهب

الفضيلة. فهي احكام مطلقه لا تقبل التخصيص، بينا تأتي احكام مذهب الفضيلة والتشريع قابلة للتخصيص. ومن ثمّ فاحكام العقل الاولية لا تصلح ان تكون قواعداً للتشريع، بل هي مقياس لسلامة التشريع واخلاقيته.

الحكم التشريعي القابل للتخصيص لا يمكن ان يكون حكم العقل الاولي، لكنه يأتي لحفظ وصيانة قيم العقل العملي في واقع الافعال المتزاحمة المتدافعة.

فهرس محتويات الجزء الاول

فهرس محتويات الجزء الثانى

(٨)